MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 9 martie 1907 Chicago, 22 aprilie 1986). În 1921, ca elev al liceului „Spiru Haret”, debutează în *Ziarul ştiinţelor populare* cu articolul „Duşmanul viermelui de mătase”. În perioada 1922-1925 scrie povestiri fantastice, schiţe, un roman de aventuri, publică articole de istoria religiilor, orientalistică şi alchimie în *Orizontul, Foaia Tinerimii, Universul literar, Lumea, Adevărul literar, Ştiu tot*. Ca student al Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti (1925-1928), editează *Revista universitara* şi lucrează la *Cuvântul*. În perioada 1928-1931 se află în India cu o bursă de studii. La întoarcere, colaborează la *Vremea* şi *Credinţa*. În 1933 îşi susţine doctoratul cu teza „Istoria comparativă a tehnicilor Yoga”, publicată în 1936. În paralel, predă ca suplinitor cursul „Problema răului în filosofia indiană” la Universitatea din Bucureşti. În 1937 editează la Fundaţiile Regale *Scrieri literare, morale şi politice* de B.P. Hasdeu, lucrare premiată în acelaşi an. Este numit ataşat cultural la Londra (1940-1941) şi consilier cultural la Lisabona (1941-1944). Stabilit la Paris, predă istoria religiilor la Lecole Pratique des Hautes Etudes (1945-1948) şi la Sorbona (1945-1956). Publică în *Critique, Revue de l'Histoire des Religions, Comprendre, Paru* etc. Conferenţiază la universităţile din Roma, Padova, Strasbourg, Munchen, Freiburg. Este timp de un an *visiting professor* pentru „Haskell Lectures”, iar din 1957 este titularizat şi coordonează catedra de istorie a religiilor la Universitatea din Chicago (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”). Conduce, împreună cu Ernst Junger, revista *Antaios* (1960-1972) şi cu Joseph M. Kitagawa şi Charles H. Long publicaţia *History of Religions* (1961-1986). Doctor Honoris Causa al celor mai prestigioase universităţi, membru al academiilor de ştiinţă de înaltă ţinută, primeşte Christian Culture Award (medalia de aur, 1966) şi Legiunea de Onoare (Paris, 1978).

OPERA ŞTIINŢIFICĂ ŞI FILOSOFICĂ (în ordinea apariţiei primei ediţii): *Solilocvii* (1932), *Oceanografie, India, Alchimia asiatică* (1934), *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării, Salazar şi revoluţia din Portugalia* (1942), *Insula lui Euthanasiusy Comentarii la Legenda Meşterului Manole, Os Romenos, Latinos do Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948), *Traite d'Histoire des religions, Le Mythe de l'eternel retour* (1949), *Le Chamanisme et Ies techniques archaiques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le Yoga: Immortalite et liberte* (1954), *Forgerons et alchimistes, Le Sacre et le prophane* (1956), *Mythes, reves et mysteres* (1957), *Birth and Rebirth* (1958), *Mephistopheles et l'Androgyne, Patanjali et le Yoga* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *From Primitives to Zen* (1967), *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), *De Zalmoxis a Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions* (1976), *Histoire des croyances et des idees religieuses* – vol. I-III (1976,1978,1983), *Contribuţii la filosofia Renaşterii* (1984), *Briser le toit de la maison* (1986), *Despre Eminescu şi Hasdeu* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990) / în colab. cu Ioan Petru Culianu /, *Fragments d'un journal* – vol. I-III (1973, 1981, 1991), *Memoires* – vol. I, II (1980, 1991 – ed. rom.).

MIRCEA ELIADE

OCULTISM, VRĂJITORIE
MODE CULTURALE

Eseuri de religie comparată

Traducere din engleză de ELENA BORTĂ

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE *OCCULTISM, WITCHCRAFT, AND CULTURAL FASHIONS*

ISBN 973-28 -0721-0

Lui Giuseppe Tucci
În amintirea discuţiilor noastre de la Calcutta, 1929-1931

CUPRINS

PREFAŢĂ

Un autor prolific e constrâns să descopere într-un anumit moment al vieţii că multe din cele mai îndrăgite cărţi proiectate rămân nescrise. Nu ştiu cum reacţionează alţii în faţa unei descoperiri atât de tulburătoare, însă, în ceea ce mă priveşte, am decis cu resemnare melancolică să abandonez o serie de lucrări schiţate sau scrise parţial în ultimii 25 de ani. Totuşi, aşa cum se întâmplă de obicei, am folosit din când în când aceste însemnări şi materiale în pregătirea conferinţelor, comunicărilor şi articolelor din reviste. Sigur că aceste eseuri ocazionale nu totalizează rezultatele anilor îndelungaţi de cercetare, şi nici nu prezintă întotdeauna în mod consecvent aspectele multiple ale subiectului în discuţie. Dar au avantajul că, fiind destinate unui auditoriu format în mare parte din nespecialişti, sunt accesibile oricărui cititor versat. Acest avantaj nu trebuie desconsiderat în pofida tuturor riscurilor asumate în orice încercare de „popularizare”, în ultimă instanţă, singura ambiţie inocentă a cercetătorului este de a fi citit în afara propriei comunităţi ştiinţifice. Din motivele pe care am încercat să le discut în câteva din publicaţiile mele de mai demult, această ambiţie ar trebui încurajată în special la studenţii de la disciplina de istorie a religiilor.

Astfel, am selectat materialele incluse în volumul de faţă din mai multe zeci de prelegeri şi articole scrise în ultimul deceniu. Toate sunt legate, direct ori indirect, de proiecte majore. Multe eseuri au caracter introductiv, principala lor intenţie fiind reconsiderarea unor probleme mai vechi, acum neglijate, ori revenirea la controverse bine cunoscute din perspective noi sau mai puţin familiare. Cu excepţia ultimului eseu (cap. 6), toate textele adunate în volum au fost iniţial conferinţe. Nu am încercat să le schimb stilul oral, dar le-am dezvoltat completându-le cu note şi, ocazional, cu câteva paragrafe.

Evident, ultimul capitol – „Spirit, lumină şi sămânţă” – contrastează într-un fel cu celelalte eseuri. A fost scris pentru o revistă de specialitate, prezintă numeroase documente din unele culturi mai puţin cunoscute şi furnizează în cuprinsul notelor o bibliografie copioasă. Dar asemenea trăsături exterioare (am fi tentaţi să spunem – tipografice) nu trebuie să înşele cititorul: acest text nu are pretenţia de a fi clasat printre operele de erudiţie pură. Proliferarea citatelor şi referinţelor critice serveşte pur şi simplu la familiarizarea cititorului cu câteva din nenumăratele expresii ale unui arhaic şi larg răspândit *theologoumenon*[1], şi anume echivalarea modului de a fi divin şi „spiritual” cu experienţa Luminii Pure precum şi echivalarea creativităţii divine cu irizarea seminală. Subiectul este extrem de fascinant şi are totodată o importanţă majoră pentru chestiunea „universaliilor” (sau „invariabilelor”) în istoria experienţei religioase, într-adevăr, ecuaţia Spirit = Lumină = creativitate divină (spirituală), când este luată în consideraţie împreună cu morfologia teofaniilor luminoase şi a experienţelor „luminii interioare”, îi dă istoricului religiilor posibilitatea de a identifica o „universalie” nu mai puţin semnificativă decât bine cunoscutul *mysterium tremendum.*

Îmi face plăcere să mulţumesc foştilor mei studenţi care au corectat şi au stilizat aceste texte: profesorii Nancy Falk (cap. 1), Norman Girardot (cap. 2) şi Park McGinty (cap. 6). Sunt deosebit de recunoscător asistentului meu, dl Bruce Lincoln, pentru atenţia cu care a corectat şi redactat cap. 3,4 şi 5. Aceste pagini, la fel ca întreaga mea operă din ultimii 25 de ani, nu ar fi putut fi scrise fără prezenţa inspiratoare şi sprijinul permanent al soţiei mele. Dar... „despre ceea ce nu poţi vorbi trebuie să păstrezi tăcere”.

Mircea Eliade
University of Chicago

1[?] Comentariu asupra zeilor sau naturii divine *(n. ed.).*

1.

Modele culturale şi istoria religiilor[2]

Nebănuitele mitologii ale artistului

Problema pe care aş dori să o discut în această lucrare este următoarea: ce are de spus un istoric al religiilor despre lumea în care trăieşte? În ce fel poate contribui la înţelegerea curentelor literare şi filosofice ale acesteia, a orientărilor artistice recente şi semnificative? Sau, mai mult: ce are de spus, în calitate de istoric al religiilor, în privinţa unor manifestări ale *Zeitgeist-ului* precum curentele filosofice şi literare în vogă, aşa-zisele mode culturale? Mi se pare că, cel puţin în unele situaţii, formaţia ar trebui să-i dea posibilitatea să descifreze înţelesuri şi intenţii mai puţin clare altora. Nu mă refer la acele cazuri în care contextul sau implicaţiile religioase ale unei opere sunt mai mult sau mai puţin evidente, cum ar fi, de exemplu, picturile lui Chagall, cu enormul lor „ochi al lui Dumnezeu”, cu îngeri, capete retezate şi corpuri zburând cu susul în jos – şi măgarul omniprezent, animal mesianic prin excelenţă; sau la piesa recentă a lui Ionesco, *Le Roi se meurt*[3], pe care nu o poţi înţelege deplin dacă nu cunoşti *Cartea tibetană a morţilor* şi Upanişadele. (Şi pot depune mărturie că Ionesco *a citit* aceste texte; dar important pentru noi este să stabilim ce anume a acceptat şi ce a ignorat sau a respins. Aceasta nu e, prin urmare, o problemă de depistare a *surselor*, ci o întreprindere mai incitantă: de examinare a modului de înnoire a universului imaginar creativ al lui Ionesco prin contactul cu universuri religioase exotice şi tradiţionale.)

Dar există situaţii când numai un istoric al religiilor poate descoperi o anumită semnificaţie secretă a unei creaţii culturale, fie clasică sau contemporană. De exemplu, numai un istoric al religiilor poate percepe faptul că există o surprinzătoare analogie structurală între *Ulise*[4] al lui James Joyce şi anumite mituri australiene aparţinând categoriei eroului totemic. Şi, întocmai cum peregrinările nesfârşite şi întâlnirile întâmplătoare ale eroilor culturali australieni par monotone celor familiarizaţi cu mitologiile polinieziene, indo-europene sau nord-americane, tot astfel călătoriile lui Leopold Bloom din *Ulise* par monotone urmii admirator al lui Balzac sau al lui Tolstoi. Dar un istoric al religiilor ştie că peregrinările şi performanţele obositoare ale strămoşilor mitici dezvăluie australianului o istorie magnifică în care este implicat existenţial – lucru care poate fi spus şi despre călătoria aparent anostă şi banală a lui Leopold Bloom în oraşul natal. Şi, din nou, numai un istoric al religiilor poate surprinde asemănările frapante dintre teoriile australiene şi cele platonice ale reincarnării şi amneziei. La Platon, a învăţa înseamnă a-ţi aduce aminte. Obiectele fizice ajută sufletul să se retragă în sine şi, printr-un fel de „întoarcere”, să redescopere şi să reintre în posesia cunoaşterii originare pe care o avusese în ipostaza nepământeană. Acum, novicele australian descoperă prin iniţiere că~a mai fost aici într-un timp mitic; a fost aici sub forma strămoşului mitic. Prin iniţiere, reînvaţă să facă acele lucruri pe care le-a făcut la început, când a apărut pentru prima dată ca fiinţă mitică.

Ar fi inutil să dau mai multe exemple. Voi adăuga numai că un istoric al religiilor poate contribui la înţelegerea unor scriitori atât de diferiţi precum Jules Verne şi Gerard de Nerval, Novalis şi Garcia Lorca[5]. Este surprinzător că atât de puţini istorici

2[?] Conferinţa ţinută la University of Chicago, octombrie 1965, publ. în *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, ed. Joseph M. Kitagawa în colab. cu Mircea Eliade şi Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 20-38.

3[?] *Regele moare*, în *Teatru*, vol. III, trad. Dan C. Mihăilescu, Editura Univers, Bucureşti, 1996 (*n. ed.).*

4[?] *Ulysses,* trad. Mircea Ivănescu, Editura Univers, Bucureşti, 1984 *(n. ed.).*

5 Vezi de ex. Leon Cellier, „Le Roman initiatique en France au temps du roman tisme”,

ai religiilor au încercat să interpreteze opere literare din perspectivă proprie. (Pentru moment, îmi amintesc doar de cartea Marylei Falk despre Novalis şi de studiile lui Stig Wikander privind scriitorii francezi de la Jules Michelet la Mallarme. Importantele monografii ale lui Duchesne-Guillemin despre Mallarme şi Valery puteau fi scrise de orice critic literar eminent, fără să fi avut vreun contact cu istoria religiilor.) Dimpotrivă, după cum se ştie, mulţi critici literari, în special din Statele Unite, nu au ezitat să folosească descoperirile istoriei religiilor în operele lor hermeneutice. E suficient să ne amintim de frecventa aplicare a teoriei „mitului şi ritualului" sau de „tiparul iniţiatic" în interpretarea prozei şi poeziei moderne.[6]

Scopul pe care îl urmăresc aici este mai modest. Voi încerca să văd dacă un istoric al religiilor poate descifra unele sensuri ascunse în aşa-zisele mode culturale ale noastre, luând ca exemplu trei curente recente în vogă, toate venind de la Paris, dar de-acum răspândite în tot vestul Europei şi chiar în Statele Unite. După cum ştim, faptul că o anumită teorie sau filosofie devine populară, este la modă, *en vogue*, nu înseamnă că este o creaţie remarcabilă sau că este lipsită de orice valoare. Unul din aspectele fascinante ale „modei culturale" este că nu are importanţă dacă faptele în chestiune şi interpretările lor sunt sau nu adevărate. Nicio critică nu poate să distrugă un curent în vogă. Există ceva „religios" în această lipsă de permeabilitate la critică, chiar dacă numai într-un mod îngust şi sectar. Dar, chiar dincolo de acest aspect general, unele mode culturale sunt extrem de semnificative pentru un istoric al religiilor. Popularitatea lor, în special în lumea intelectuală, trădează o parte din insatisfacţiile, imboldurile şi nostalgiile omului occidental.

„Ospeţe totemice" şi cămile fabuloase

Dau un singur exemplu: cu 50 de ani în urmă, Freud a crezut că a descoperit originea organizării sociale, a restricţiilor morale şi a religiei într-o crimă primordială, mai exact în primul patricid. El a relatat povestea în cartea *Totem şi tabu*[7]. La început, tatăl îşi păstra toate femeile şi îşi îndepărta fiii când ajungeau la o vârstă la care îi puteau trezi gelozia. Într-o zi, fiii izgoniţi şi-au ucis tatăl, l-au mâncat şi şi-au însuşit femeile acestuia. „Ospăţul totemic", scrie Freud, „poate primul festin pe care l-a sărbătorit omenirea, a fost repetarea, festivalul rememorării acestei fapte criminale demnă de toată atenţia."[8] De vreme ce Freud susţine că Dumnezeu nu este altcineva decât tatăl fizic sublimat, Dumnezeu însuşi este cel ucis şi sacrificat în jertfa totemică. „Uciderea zeului-tată este păcatul originar al omenirii. Această vină capitală este ispăşită prin moartea sângeroasă a lui Cristos."[9]

În zadar etnologii timpului, de la W.H. Rivers şi F. Boas la A.L. Kroeber, B. Malinowschi şi W. Schmidt, au demonstrat absurditatea unui asemenea „ospăţ totemic" primordial.[10] În zadar au evidenţiat că totemismul nu stă la baza religiei şi nu este

---

Cahiers Internationaux de Symbolism 4, 1964, pp. 22-24; Jean Richer, *Nerv al: Experience et creation*, Paris, 1963; Maryla Falk, *I „Misteri" di Novalis*, Napoli, 1939; Erika Lorenz, *Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936-1956*, Hamburg, 1961.

6 Am discutat câteva interpretări în articolul meu „Initiation and the Modern World", republ., *The Quest: History and Meaning in Religion**, Chicago, 1969, pp. 112-126. [**Nostalgia originilor: Istorie şi semnificaţie în religie*, trad. Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 *(n.ed.)*.]

7[?] *Totem und Tabu*, trad. Leonard Gavriliu, Editura Mediarex, Bucureşti, 1996 *(n. ed.)*.

8 Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, 1913, p. 110, cit. de A.L. Kroeber, „Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis", *American Anthropologist* 22, 1920, pp. 48-55.

9 Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion,* trad. H.J. Rose, New York, 1931, p. 112.

10 Vezi Mircea Ellade, „The History of Religions in Retrospect: 1912-1962", republ., *The Quest*, pp. 12-36.

universal: nu toate popoarele au trecut printr-o fază „totemică"; că Frazer dovedise cum, dintre multele sute de triburi totemice, doar *patru* cunoşteau un rit ce aproxima uciderea şi ingurgitarea rituală a „zeului-totem" (Freud presupunea că ritul ar fi o trăsătură invariabilă a totemismului); şi, în final, că acest rit nu are nimic de-a face cu originea sacrificiului, de vreme ce totemismul nu este deloc întâlnit în culturile mai vechi. În zadar a arătat Wilhelm Schmidt că popoarele pretotemice nu ştiau nimic despre canibalism, că printre ele patricidul ar fi o imposibilitate totală din punct de vedere psihologic, sociologic şi etic, [şi că] ... structura familiei pretotemice şi, prin urmare, a primei familii umane despre care putem spera să aflăm câte ceva prin etnologie, nu este nici promiscuitatea generală, nici căsătoria în grup, căci niciuna din acestea nu a existat vreodată potrivit concluziilor celor mai cunoscuţi antropologi.[11]

Freud nu a fost deloc preocupat de asemenea obiecţii, iar acest dezlănţuit „roman gotic", *Totem şi tabu*, a devenit de atunci una din micile evanghelii pentru trei generaţii de intelectuali occidentali.

Desigur, geniul lui Freud şi meritele psihanalizei nu ar trebui judecate prin prisma poveştilor de groază prezentate drept fapte istorice obiective în *Totem şi tabu.* Dar e foarte semnificativ faptul că asemenea ipostaze violente au putut fi clamate drept teorii ştiinţifice veritabile, în pofida întregii critici manevrate de antropologii remarcabili ai secolului. Ceea ce a stat în spatele acestei victorii a fost, în primul rând, victoria psihanalizei înseşi asupra psihologiilor mai vechi şi apoi instalarea ei (din multe alte motive) ca modă culturală. Apoi, după 1920, ideologia freudiană a fost luată drept bună în totalitate. Ar putea fi scrisă o carte fascinantă despre semnificaţia succesului acestui „roman noir frenetique", *Totem şi tabu.* Folosind chiar instrumentele şi metoda psihanalizei moderne, putem expune câteva din secretele tragice ale intelectualului occidental modern: de exemplu, profunda insatisfacţie faţă de formele tocite ale creştinismului istoric şi dorinţa de a se debarasa violent de credinţa strămoşilor, însoţită de un ciudat sentiment de vinovăţie, ca şi cum el însuşi ar fi ucis un Dumnezeu în care nu a putut crede, dar a cărui absenţă nu o poate suporta. Din acest motiv, am spus că o modă culturală este cât se poate de semnificativă, indiferent care ar fi valoarea ei obiectivă; succesul anumitor idei sau ideologii ne dezvăluie situaţia spirituală şi existenţială a tuturor celor pentru care aceste idei sau ideologii constituie un fel de soteriologie.

Desigur, există mode şi în alte ştiinţe, chiar în disciplina istoriei religiilor, deşi, evident, ele sunt mai puţin fascinante decât voga de care s-a bucurat *Totem şi tabu.* Că taţii şi bunicii noştri au fost fermecaţi de *Creanga de aur*[12] este un fapt lesne de înţeles şi destul de onorabil. Ceea ce este mai puţin comprehensibil, şi poate fi explicat doar ca modă, este faptul că între anii 1900 şi 1920 aproape toţi istoricii religiilor căutau zeiţe-mame, mame-cerealiere şi demoni ai vegetaţiei – şi sigur că au găsit peste tot, în toate religiile şi în folclorul popoarelor. Această căutare a Mamei – pământul-mamă, mama-copac, mama-cerealieră şi aşa mai departe – precum şi a altor fiinţe demonice legate de vegetaţie şi agricultură este de asemenea semnificativă pentru felul în care înţelegem nostalgiile inconştiente ale intelectualului occidental de la începutul secolului.

Dar să vă amintesc un alt exemplu de autoritate şi prestigiu a modelor în istoria religiilor. De data aceasta nu este implicat vreun zeu sau vreo zeiţă, vreo mamă-cerealieră sau vreun spirit vegetal, ci un animal – mai exact o cămilă. Mă refer la faimoasa jertfire a cămilei descrisă de un anume Nilus care a trăit în a doua parte a secolului al IV-lea. Călugăr fiind, locuia la mănăstirea de pe Muntele Sinai; beduinii au atacat mănăstirea. Nilus a avut astfel posibilitatea să observe direct viaţa şi credinţele beduinilor, şi a consemnat multe asemenea observaţii în tratatul *Masacrarea călugărilor pe Muntele Sinai.* Deosebit de dramatică este descrierea sacrificării unei

---

11 Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion,* pp. 112-115.

12[?] James George Frazer, *The Golden Bough*, trad. Octavian Nistor, Editura Minerva, Bucureşti, 1980 *(n. ed.).*

cămile, „oferite”, spune el, „Luceafărului de dimineaţă”. Legată de un altar rudimentar făcut dintr-o grămadă de pietre, cămila e tăiată în bucăţi şi devorată crudă de adepţi – devorată cu asemenea grabă, adaugă Nilus, „încât în scurtul interval între răsăritul Luceafărului, care marca ora începerii serviciului religios, şi dispariţia razelor înainte de răsăritul soarelui, întreaga cămilă – carne, oase, piele, sânge şi măruntaie – e în întregime consumată”[13]. J. Wellhausen a fost primul care s-a referit la acest sacrificiu în *Reste arabischen Heidentums* (1887). Dar cel care a stabilit, ca să spunem aşa, prestigiul ştiinţific unic al cămilei lui Nilus a fost William Robertson Smith. El se referă la acest sacrificiu de nenumărate ori în *Lectures on the Religions of the Semites* (1889), considerându-l „cea mai veche formă de sacrificiu cunoscută la arabi”[14], şi vorbeşte de „mărturia directă a lui Nilus privind obiceiurile arabilor din deşertul sinaitic”[15]. De atunci încoace, toţi adepţii teoriei sacrificiului lansate de Robertson Smith – S. Reinach, A. Wendel, A.S. Cook, S.H. Hooke – s-au referit necontenit şi cu prisosinţă la relatarea lui Nilus. Este şi mai curios faptul că până şi oamenii de ştiinţă care nu au acceptat teoria lui Robertson Smith nu au putut – sau nu au îndrăznit – să discute problema generală a sacrificiului fără să relateze exact povestirea lui Nilus.[16] De fapt, nimeni nu părea să pună la îndoială autenticitatea mărturiei lui Nilus, deşi un număr mare de oameni de ştiinţă au respins interpretarea dată de Robertson Smith pe la începutul acestui secol, cămila lui Nilus devenise atât de exasperant de omniprezentă în scrierile istoricilor religiilor, ale experţilor în Vechiul Testament, ale sociologilor şi etnologilor, încât G. Foucard afirma în cartea *Histoire des religions et methode comparative:*

Se pare că niciun autor nu mai are dreptul să abordeze istoria religiilor dacă nu vorbeşte cu respect de această anecdotă. Pentru că este într-adevăr o anecdotă, ... un detaliu relatat ca ceva „marginal”; iar pe un fapt unic atât de fragil nu se poate construi o teorie religioasă valabilă pentru întreaga umanitate.[17]

Dovedind mare curaj intelectual, Foucard şi-a rezumat poziţia metodologică:

În ceea ce priveşte cămila lui Nilus, îmi menţin convingerea că nu merită să ducă în spinare povara originilor unei părţi din istoria religiilor.[18]

Foucard avea dreptate. O meticuloasă analiză textuală şi istorică a dovedit că Nilus nu a fost autorul *Masacrării călugărilor pe Muntele Sinai*, că aceasta e o lucrare scrisă sub pseudonim, probabil în secolul al IV-lea sau al V-lea, fi, ceea ce este mai important, că textul e plin de clişee literare împrumutate din romanele elenistice; de exemplu, descrierea uciderii şi devorării cămilei – „ciopârţind bucăţi din trupul încă viu şi devorând întregul animal, carne şi oase” – nu are valoare etnologică, ci demonstrează numai cunoaşterea genului retorico-patetic al acestor romane. Totuşi, deşi aceste fapte erau cunoscute la puţină vreme după primul război mondial, mai ales graţie analizei scrupuloase a lui Karl Heussi[19], cămila lui Nilus mai „bântuie” multe lucrări ştiinţifice moderne.[20] Şi nu e de mirare. Această descriere concisă fi plină de culoare a ceea ce se presupune a fi forma originară a sacrificiului şi începuturile credinţei religioase a fost croită pentru a satisface toate gusturile şi vocaţiile.

Nimic nu putea fi mai măgulitor pentru intelectualii occidentali, convinşi, cum erau

13 W. Robertson Smith, rezumat la *Lectures on the Religion of the Semites*, ed. revăzută, Londra, 1899, p. 338.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.,* p. 281.

16 Vezi bibliografie în Joseph Henninger, „Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?”, *Anthropos* 50, 1955, pp. 81-148, în special pp. 86 ş. urm.

17 G. Foucard, *Histoire des religions et methode comparative,* ed. a II-a, Paris, 1912, pp. 132 ş. urm.

18 *Ibid.*, p. LXV: „Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai a croire qu’il ne merite pas de porter sur son dos le poids des origines d’une partie de l’histoire des religions.”

19 Karl Heussi, *Das Nilus problem*, Leipzig, 1921. Bibliografia lucrării lui Heussi despre Nilus este prezentată şi discutată de Henninger, „Ist der sogenannte Nilus-Bericht...”, pp. 89 ş. urm.

20 Vezi Joseph Henninger, bibliografie, pp. 86 ş. urm.

mulţi dintre ei, că omul primitiv şi preistoric era aproape un animal de pradă şi, în consecinţă, că originea religiei trebuie să reflecte o psihologie şi un comportament troglodite. Mai mult decât atât, devorarea în comun a unei cămile nu putea decât să confirme afirmaţia multor sociologi conform căreia religia este pur şi simplu un fapt social, dacă nu chiar proiecţia ipostatică a societăţii înseşi. Chiar acei oameni de ştiinţă care s-au intitulat creştini au fost într-un fel satisfăcuţi de relatarea lui Nilus. Ei ar fi gata să sublinieze imensa distanţă ce separă consumarea în întregime a unei cămile – inclusiv a oaselor şi pielii – de sacramentele creştine hiperspiritualizate, dacă nu pur şi simplu simbolice. Splendida superioritate a monoteismului şi în special a creştinismului asupra tuturor convingerilor şi credinţelor păgâne premergătoare nu putea fi evidenţiată mai convingător. Şi, desigur, toţi aceşti oameni de ştiinţă, atât creştini cât şi agnostici sau atei, au fost extrem de mândri şi fericiţi să fie ceea ce erau: occidentali civilizaţi, campioni ai infinitului progres.

Nu mă îndoiesc că analiza celor trei mode culturale recente la care m-am referit la începutul acestei lucrări se va dovedi la fel de revelatoare pentru noi, deşi ele nu sunt direct legate de istoria religiilor. Desigur, nu trebuie considerate la fel de semnificative. Cel puţin una dintre ele va fi considerată depăşită foarte curând. Pentru obiectivele noastre, nu are importanţă. Important este faptul că, în ultimii patru sau cinci ani, la începutul anilor ‘60, Parisul a fost dominat – s-ar putea spune aproape cucerit – de revista numită *Planete* şi de doi autori, Teilhard de Chardin şi Claude Levi-Strauss. Mă grăbesc să adaug că nu intenţionez să discut aici teoriile lui Teilhard şi Levi-Strauss. Ceea ce mă interesează este popularitatea lor uimitoare, şi mă voi referi la ideile lor numai în măsura în care pot explica motivele acelei popularităţi.

O revistă numită Planete

Din motive evidente, voi începe cu revista *Planete*. De fapt, nu sunt primul care a cântărit sensul cultural al nemaiauzitei ei popularităţi. Cu câtva timp în urmă, bine cunoscutul şi extrem de seriosul ziar parizian *Le Monde* a dedicat două articole lungi chiar acestei probleme – neaşteptatul şi incredibilul succes al revistei *Planete*. Într-adevăr, circa 80 000 de abonaţi şi 100 000 de cumpărători ai unei reviste destul de scumpe constituie un fenomen unic în Franţa şi o problemă de sociologie a culturii. Editorii sunt Louis Pauwels, scriitor, fost discipol al lui Gurdjieff, şi Jacques Bergier, ziarist, un foarte popular expert în probleme ştiinţifice. În 1961 au publicat o carte voluminoasă, *Le Matin des magiciens*[21], care a devenit rapid un best-seller. De fapt, *Planete* a fost lansată din drepturile de autor câştigate cu *Le Matin des magiciens*. Cartea a fost tradusă în engleză, dar nu a avut un impact comparabil asupra publicului anglo-american. Este un amestec ciudat de ştiinţă popularizată, ocultism, astrologie, literatură ştiinţifico-fantastică şi tehnici spirituale. Dar e mai mult decât atât: cartea pretinde tacit să dezvăluie nenumărate secrete vitale – ale universului nostru, ale celui de-al doilea război mondial, ale civilizaţiilor pierdute, ale obsesiei lui Hitler pentru astrologie şi aşa mai departe. Ambii autori sunt foarte informaţi, şi, aşa cum am mai spus, Jacques Bergier are pregătire ştiinţifică. Drept urmare, cititorul este convins că i se oferă *fapte,* sau cel puţin ipoteze plauzibile – că, în orice caz, nu este inclus în eroare. Revista *Planete* este construită pe aceleaşi premise şi urmează acelaşi tipar: există articole despre probabilitatea planetelor populate, despre noile forme de război psihologic, despre perspectivele unui *amour moderne,* despre H. P. Lovecraft şi literatura ştiinţifico-fantastică americană, despre cheile „reale” pentru înţelegerea lui Teilhard de Chardin, despre misterele lumii animale şi aşa mai departe.

Pentru a înţelege succesul neaşteptat al cărţii şi al revistei, trebuie să ne aducem aminte cum se prezenta mediul cultural francez la sfârşitul anilor ‘50. Este cunoscut

21[?] *Dimineaţa magicienilor*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994 (*n. ed.).*

faptul că, imediat după eliberare, existenţialismul a devenit extrem de popular. J.-P. Sartre, Camus, Simone de Beauvoir erau ghizii şi modelele ce inspirau noua generaţie. Sartre în special s-a bucurat de o popularitate neegalată de vreun alt scriitor francez de la Voltaire şi Diderot, Victor Hueo, sau Zola în timpul afacerii Dreyfus încoace. Marxismul însuşi nu devenise o atracţie reală pentru tinerii intelectuali înainte ca Sartre să-şi declare public simpatiile comuniste. Din renaşterea catolică franceză de la începutul anilor '20 rămăsese foarte puţin. Jacques Maritain şi neotomiştii nu mai erau la modă la începutul celui de-al doilea război mondial. Singurele curente existente în interiorul catolicismului, pe lângă existenţialismul creştin al lui Gabriel Marcel, erau cele care au editat, în acea vreme, grupajul destul de modest *Etudes Carmelitaines*, ce punea accent pe importanţa experienţei mistice şi încuraja studiul psihologiei religiilor şi simbolismului, şi *Sources Chretiennes*, care reevalua patristica grecească şi insista asupra reînnoirii liturgice. Dar, desigur, aceste mişcări catolice n-au avut nici farmecul existenţialismului lui Sartre, nici aureola comunismului. Mediul cultural, de la filosofie şi ideologie politică la literatură, artă, cinematografie şi ziaristică, era dominat de câteva idei şi de un număr de clişee: absurditatea existenţei umane, alienarea, angajarea, condiţia, momentul istoric şi aşa mai departe. Este adevărat că Sartre vorbea constant de libertate; dar în final *acea* libertate era fără sens. La sfârşitul anilor '50, războiul din Algeria a produs o adâncă insatisfacţie printre intelectuali. Indiferent dacă erau existenţialişti, marxişti sau catolici liberali, ei trebuiau să ia decizii personale. Mulţi ani intelectualul francez a fost constrâns să-şi trăiască aproape exclusiv „momentul istoric", aşa cum declarase Sartre că trebuie să facă orice individ responsabil.

În această atmosferă sumbră, anostă şi oarecum provincială – deoarece se părea că numai Parisul, sau mai degrabă Saint-Germain-de-Pres, iar acum Algeria, contau cu adevărat în lume –, apariţia revistei *Planete* a avut efectul unei bombe. Orientarea generală, problemele dezbătute, limbajul – toate erau diferite. Nu mai exista preocuparea excesivă pentru „condiţia" existenţială şi „angajarea" istorică proprie fiecăruia, ci o deschidere uriaşă către o lume minunată: viitoarea organizare a planetei, posibilităţile nelimitate ale omului, universul misterios în care suntem gata să pătrundem şi aşa mai departe. Nu abordarea ştiinţifică în sine era cea care a stârnit entuziasmul colectiv, ci impactul harismatic al „ultimelor descoperiri ştiinţifice" şi proclamarea victoriilor lor iminente. Desigur, aşa cum am mai spus, ştiinţei i se adăugau ermetismul, literatura ştiinţifico-fantastică, ştirile politice şi culturale. Nouă şi antrenantă pentru cititorul francez era perspectiva optimistă şi holistă ce cupla ştiinţa cu ezoterismul şi înfăţişa un cosmos viu, fascinant şi misterios, în care viaţa omului redevenea semnificativă şi promitea o perfectibilitate continuă. Omul nu mai era condamnat la o destul de sumbră *condition humaine*; dimpotrivă, era chemat să-şi cucerească universul fizic şi să descifreze universurile celelalte, enigmatice, dezvăluite de ocultişti şi gnostici. Dar, în contrast cu toate şcolile şi curentele gnostice şi ezoterice precedente, *Planete* nu a desconsiderat problemele sociale şi politice ale lumii contemporane. Pe scurt, propaga o ştiinţă a *salvării*: informaţiile ştiinţifice erau în acelaşi timp soteriologice. Omul nu mai era înstrăinat şi inutil într-o lume absurdă, în care a venit din întâmplare şi fără vreun scop.

Semnificaţia culturala a popularităţii lui Teilhard

Trebuie să-mi închei aici rapida analiză referitoare la succesul revistei *Planete*, deoarece îmi dau seama că multe din lucrurile pe care le-am spus în legătura cu aceasta pot fi valabile aproape în întregime şi pentru voga lui Teilhard de Chardin. Ar trebui să mai adaug că nu vorbesc despre meritele ştiinţifice şi filosofice ale lui Teilhard, care sunt indiscutabile, ci de succesul imens al cărţilor sale, toate publicate

postum, cum se ştie. Un paradox ciudat e faptul că singurul gânditor romano-catolic care şi-a câştigat o audienţă masivă şi responsabilă a fost împiedicat de autorităţile ecleziastice să publice chiar acele cărţi care sunt astăzi best-seller-uri atât în Europa cât şi în America. Ceea ce este şi mai important, cel puţin o sută de volume şi multe mii de articole, ce dezbat favorabil în marea lor majoritate ideile lui Teilhard de Chardin, au fost publicate în întreaga lume în mai puţin de zece ani. Dacă avem în vedere faptul că nici măcar cel mai popular filosof al acestei generaţii, J.-P. Sartre, nu a avut un ecou atât de puternic după 25 de ani de activitate, trebuie să recunoaştem semnificaţia *culturală* a succesului lui Teilhard. Nu avem nicio carte, ci doar câteva articole privind ideile lui Louis Pauwels şi Jacques Bergier (ambele articole din *Le Monde* se ocupă de popularitatea revistei lor, *Planete*), în schimb majoritatea cărţilor şi articolelor scrise despre Teilhard dezbat filosofia şi concepţiile lui religioase.

Probabil că cititorii revistei *Planete* şi ai lui Teilhard de Chardin nu sunt aceiaşi, dar au multe lucruri în comun. De la bun început, toţi sunt excedaţi de existenţialism şi marxism, plictisiţi de perpetua discuţie despre istorie, condiţie istorică, moment istoric, angajare şi aşa mai departe. Cititorii lui Teilhard şi cei ai revistei *Planete* nu sunt atât de interesaţi de istorie cât sunt de *natura* şi *viaţa*. Teilhard însuşi consideră istoria un segment modest într-un proces cosmic măreţ care a început o dată cu apariţia vieţii şi va continua miliarde şi miliarde de ani, până când ultima dintre galaxii va afla de vestirea lui Cristos ca Logos. Atât ideologia revistei *Planete* cât şi filosofia lui Teilhard de Charain sunt fundamental optimiste. De fapt, Teilhard este primul filosof, de la Bergson încoace, care a îndrăznit să-şi exprime credinţa şi încrederea în viaţă şi în om. Iar când criticii încearcă să dovedească faptul că ideile de bază ale lui Teilhard nu reprezintă o parte legitimă a tradiţiei creştine, ei scot de obicei în evidenţă optimismul, credinţa lui într-o evoluţie plină de sens şi nelimitată, precum şi ignorarea păcatului originar şi a răului în general.

Dar, pe de altă parte, oamenii de ştiinţă agnostici care îl citesc pe Teilhard admit că au înţeles pentru prima dată ce poate să însemne să fii religios, să crezi în Dumnezeu şi chiar în Isus Cristos şi în sacramente. Este adevărat că Teilhard a fost primul autor creştin care şi-a expus credinţa în termeni accesibili şi semnificativi atât pentru un om de ştiinţă agnostic, cât şi pentru un ignorant în probleme religioase. Pentru prima dată în acest secol, masele agnostice şi ateiste de europeni având pregătire ştiinţifică înţeleg despre ce vorbeşte un creştin. Aceasta nu se datorează faptului că Teilhard este om de ştiinţă, înaintea lui au existat mulţi oameni mari de ştiinţă care nu şi-au ascuns credinţa creştină. Ceea ce este nou la Teilhard şi ceea ce îi explică popularitatea, cel puţin în parte, este faptul că şi-a bazat credinţa creştină pe studiul şi înţelegerea ştiinţifică a naturii şi vieţii. El vorbeşte despre „puterea spirituală a materiei” şi mărturiseşte că are o „atracţie extraordinară pentru tot ce mişcă în masa întunecată a materiei”. Această *iubire* a lui Teilhard pentru substanţa cosmică şi viaţa cosmică pare să-i impresioneze mult pe oamenii de ştiinţă. El admite candid că a fost întotdeauna „panteist” prin temperament şi „mai puţin copil al cerului decât fiu al pământului”. Chiar cele mai rafinate şi mai absconse instrumente ştiinţifice – computerul, de exemplu – sunt elogiate de Teilhard, pentru că le consideră auxilii şi promotoare ale vieţii.

Dar nu se poate vorbi pur şi simplu despre „vitalismul” lui Teilhard, deoarece el este un om religios, iar pentru el viaţa este *sacră*| mai mult decât atât, materia cosmică în sine este susceptibilă de a fi sanctificată în totalitate. Cel puţin acesta pare a fi înţelesul frumosului text intitulat „Liturghia de la capătul lumii”. Când Teilhard vorbeşte despre pătrunderea Logosului cosmic în galaxii, cea mai fantastică exaltare a unui bodhisattva pare, prin comparaţie, modestă şi lipsită de imaginaţie. Deoarece la Teilhard galaxiile în care va fi predicată credinţa lui Cristos milioane de ani de-acum înainte sunt *reale*, sunt materie vie: ele nu sunt iluzorii, şi nici măcar efemere. Într-un articol din revista *Psyche*, Teilhard a mărturisit odată că pur şi simplu nu poate crede

într-un sfârşit catastrofic al lumii – nici acum, nici după miliarde de ani; că nu poate crede nici în cea de-a doua lege a termodinamicii. Pentru el, universul era real, viu, plin de sens, creativ, sacru – şi, dacă nu etern în sens filozofic, cel puţin infinit ca durată.

Putem înţelege acum motivul imensei popularităţi a lui Teilhard: el nu numai că stabileşte o punte între ştiinţă şi creştinism; nu numai că prezintă o viziune optimistă a evoluţiei umane şi cosmice şi insistă în special asupra valorii excepţionale a felului de-a fi al omului în univers; *el dezvăluie totodată sacralitatea ultimă a naturii şi vieţii.* Omul modern nu este numai străin de sine; este în acelaşi timp străin de natură. Sigur că nu ne putem întoarce la o „religie cosmică" demodată încă în vremea profeţilor, iar mai târziu persecutată şi suprimată de creştini. Nu ne putem întoarce nici la o abordare romantică sau bucolică a naturii. Dar nostalgia după o pierdută solidaritate mistică cu natura îl mai obsedează pe omul occidental. Iar Teilhard i-a deschis o perspectivă nesperată, în care natura este încărcată de valori religioase, chiar dacă îşi păstrează realitatea complet „obiectivă".

Voga structuralismului

Nu voi spune prea multe despre cea de-a treia modă recentă, a lui Claude Levi-Strauss, deoarece se află în corelaţie cu interesul mai larg pentru lingvistica structurală şi structuralism în general. Indiferent ce credem despre concluziile lui Levi-Strauss nu putem să nu recunoaştem meritele operei sale. Personal, îl consider important în primul rând din următoarele motive: *1.* deşi antropolog prin formaţie şi profesie, este esenţialmente filosof, nu se teme de idei, de teorii şi de limbajul teoretic; prin urmare, îi forţează pe antropologi să *gândească*, şi chiar să gândească temeinic. Pentru un antropolog care gândeşte empiric, aceasta este o adevărată calamitate, dar un istoric al religiilor nu poate fi decât încântat de nivelul teoretic înalt pentru care optează Levi-Strauss când discută un material considerat primitiv; *2.* chiar dacă cineva nu acceptă *in toto* demersul structuralist, critica adusă de Levi-Strauss istorismului antropologic este oportună. Prea mult timp şi energie au fost consumate de antropologi în încercarea de a reconstitui *istoria* culturilor primitive, şi foarte puţin pentru *înţelegerea sensului lor;* în fine, Levi-Strauss este un excelent scriitor; *Tristes tropiques*[22] este o carte mare – după opinia mea lucrarea lui cea mai importantă. Mai mult decât atât, Levi-Strauss este ceea ce aş putea numi un „enciclopedist modern", în sensul că e familiarizat cu un număr mare de descoperiri, creaţii şi tehnici moderne; de exemplu, cibernetica şi teoria comunicării, marxismul, lingvistica, arta abstractă şi Bela Bartok, muzica dodecafonică şi „noul val" al romanului francez şi aşa mai departe.

Este foarte probabil ca unele din aceste izbânzi să fi contribuit la popularitatea lui Levi-Strauss. Interesul lui faţă de atât de multe căi moderne de gândire, simpatiile marxiste, sensibilitatea cu care i-a perceput pe Ionesco sau Robbe-Grillet – acestea nu sunt calităţi de neglijat în ochii generaţiei tinere de intelectuali. Dar, după opinia mea, motivele popularităţii lui Levi-Strauss trebuie căutate în primul rând în antiexistenţialimul şi neopozitivismul lui, în indiferenţa faţă de istorie şi exaltarea „lucrurilor" materiale – a materiei. Pentru el, „la science este deja faite dans les choses": ştiinţa este materializată în lucruri, în obiectele materiale. Logica este prefigurată în natură. Cu alte cuvinte, omul poate fi înţeles fără a lua în consideraţie conştiinţa. *La Pensee sauvage* prezintă o gândire fără gânditori şi o logică fără logicieni.[23] Aceasta înseamnă deopotrivă neopozitivism şi neonominalism, dar în acelaşi

22[?] *Tropice triste*, trad. Eugen Schileru şi Irina Pîslaru-Lukacsik, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968 *(n. ed.).*

23 Pentru o evaluare critică a neopozitivismului lui Levi-Strauss, vezi Georges Gusdorf, „Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie francaise de Levi-Bruhl a Levi-Strauss", *Le Monde Non Chretien* 71/72, juillet-decembre 1964, pp. 139-192. Vezi şi Paul Ricoeur, „Symbolique et temporalite", *Ermeneutica e tradizione*, ed. Enrico Castelli, Roma, 1963, pp. 5-

timp înseamnă ceva mai mult. Înseamnă o reabsorbţie a omului în natură – evident, nu o natură dionisiacă sau romantică, sau chiar pulsiunea erotică oarbă, pasională a lui Freud, ci natura care e stăpânită de fizica nucleară şi de cibernetică, o natură redusă la structurile ei fundamentale; iar aceste structuri sunt aceleaşi atât în substanţa cosmică, cât şi în mintea omului. Aşa cum am mai spus, nu pot să discut aici teoriile lui Levi-Strauss. Dar aş vrea să-i amintesc cititorului una dintre cele mai distinctive caracteristici ale romancierilor francezi aparţinând „noului val", în particular lui Robbe-Grillet: importanţa „lucrurilor", a obiectelor materiale – în ultimă instanţă, prioritatea spaţiului şi naturii – şi indiferenţa faţă de istorie şi timpul istoric. Atât la Levi-Strauss, pentru care „la science est deja faite dans les choses", cât şi la Robbe-Grillet, suntem martorii unei noi epifanii a „les choses" – ridicarea naturii materiale la rang de realitate unică atotcuprinzătoare.

Astfel, toate cele trei mode recente par să aibă ceva în comun: reacţia drastică la existenţialism, indiferenţa faţă de istorie, exaltarea naturii materiale. Desigur, este o mare distanţă între entuziasmul ştiinţific oarecum naiv al revistei *Planete* şi iubirea mistică a lui Teilhard pentru materie şi viaţă şi încrederea lui în miracolele ştiinţifice şi tehnologice ale viitorului; şi este o şi mai mare distanţă între concepţiile despre om ale lui Teilhard şi cele ale lui Levi-Strauss. Dar ceea ce am numi la ei „lumi imaginate" – acestea sunt oarecum similare: în toate cele trei situaţii suntem confruntaţi cu un fel de *mitologie a materiei*, fie de tip exuberant, imaginativ (*Planete,* Teilhard de Chardin), fie de tip algebric, structuralist (Claude Levi-Strauss).

Dacă analiza mea este corectă, antiexistenţialismul şi antiistorismul acestor mode cât şi exaltarea naturii materiale nu sunt lipsite de interes pentru un istoric al religiilor. Faptul că sute de mii de intelectuali europeni citesc cu entuziasm *Planete* şi scrierile lui Teilhard de Chardin are altă semnificaţie pentru un istoric al religiilor decât ar putea-o avea pentru un sociolog al culturii. Ar fi prea simplu să spunem că teroarea istoriei redevine insuportabilă şi că intelectualii europeni care nu se pot refugia în nihilism, şi nici nu găsesc alinare în marxism, privesc plini de speranţe spre un nou – nou, căci este abordat ştiinţific – şi harismatic cosmos. Desigur, nu putem reduce sensul acestor mode la vechea şi bine cunoscuta tensiune dintre „cosmos şi istorie". Cosmosul prezentat în *Planete* şi în lucrările lui Teilhard de Chardin este el însuşi un produs al istoriei, pentru că este cosmosul înţeles de ştiinţă şi pe cale de a fi cucerit şi schimbat de tehnologie. Dar ceea ce este specific şi nou e interesul aproape religios pentru structurile şi valorile acestei lumi naturale, ale acestei substanţe cosmice atât de strălucit explorate de ştiinţă şi transformate de tehnologie. Antiistorismul pe care l-am identificat în toate cele trei mode nu este o respingere a istoriei ca atare; este mai degrabă un protest faţă de pesimismul şi nihilismul unor istorici recenţi Bănuim chiar o nostalgie faţă de ceea ce s-ar putea numi macroistorie – o istorie planetară şi, ulterior, una cosmică. Dar indiferent ce se poate spune despre această nostalgie pentru o înţelegere mai largă a istoriei, un lucru rămâne cert: fanii revistei *Planete*, ai lui Teilhard de Chardin şi ai lui Levi-Strauss nu simt acea *nausee* sartriană când sunt confruntaţi cu obiecte naturale; nu se simt *de trop* în această lume; pe scurt, nu trăiesc experienţa propriei lor condiţii în cosmos aşa cum o face un existenţialist.

Ca toate modele, şi aceste curente vor păli şi în final vor dispărea. Dar semnificaţia lor reală nu va fi invalidată: popularitatea revistei *Planete*, a lui Teilhard de Chardin şi a lui Claude Levi-Strauss ne dezvăluie câte ceva din dorinţele şi nostalgiile inconştiente sau semiconştiente ale omului occidental contemporan. Dacă luăm în consideraţie faptul că intenţii oarecum similare pot fi descifrate în arta modernă, semnificaţia acestor curente recente pentru un istoric al religiilor devine şi mai uimitoare, într-adevăr, nu se poate să nu recunoaştem în operele unui mare număr de artişti contemporani un interes mistuitor pentru materia ca aure. Nu voi vorbi despre

---

31; Gaston Fessard, S.J., „Symbole, Surnaturel, Dialogue", *Demitizzazione e Morale*, ed. Enrico Castelli, Padova, 1965, pp. 105-154.

Brâncuşi, fiindcă dragostea lui pentru materie e bine cunoscută. Atitudinea lui Brâncuşi faţă de piatră e comparabilă cu solicitudinea, teama şi veneraţia omului neolitic faţă de anumite pietre ce constituie pentru el hierofanii; cu alte cuvinte, şi ele dezvăluie o realitate sacră şi ultimă. Dar în istoria artei moderne, de la cubism la *tachisme*, suntem martorii unui efort continuu al artistului de a se elibera de „suprafaţa" lucrurilor şi de a pătrunde materia pentru a-i dezvălui structurile ultime. Am mai discutat în altă parte semnificaţia religioasă a efortului artistului contemporan de a aboli forma şi volumul, pentru a descinde, ca să zicem aşa, în interiorul substanţei, spre a-i dezvălui modalităţile ascunse sau larvare.[24] Această fascinaţie pentru modurile elementare ale materiei trădează dorinţa eliberării de sub povara formelor moarte, nostalgia cufundării într-o lume aurorală.

Dacă analiza noastră este corectă, există o convergenţă clară între atitudinea artistului faţă de materie şi nostalgiile omului occidental, aşa cum pot fi ele descifrate în cele trei curente recente pe care le-am discutat. Este cunoscut faptul că, prin creaţiile lor, artiştii anticipează adeseori ceea ce urmează să se întâmple – uneori după o generaţie sau două – în alte sectoare ale vieţii sociale şi culturale.

---

24 Mircea Eliade, „The Sacred and the Modern Artist", *Criterion*, spring 1965, pp. 22-24. Articolul a fost publicat iniţial sub tidul „Sur la permanence du sacre dans Part contemporain", *XXe siecle* 24, decembre, 1964, pp. 3-10.

2.

Lumea, oraşul, casa[25]

A trăi în lumea ta

Cu ani în urmă, unul dintre profesorii mei de la Universitatea din Bucureşti a avut ocazia să asiste la o serie de prelegeri ţinute de celebrul istoric Theodor Mommsen. În vremea aceea, la începutul anilor 1890, Mommsen era foarte bătrân, dar mintea îi era încă lucidă şi avea o memorie uimitoare, chiar perfectă. În prima lui prelegere, Mommsen a descris Atena din vremea lui Socrate. S-a dus la tablă şi a schiţat, fără să folosească nicio însemnare, planul oraşului aşa cum era în secolul al V-lea; apoi a indicat locul unde erau amplasate templele şi clădirile publice şi a arătat unde se aflau câteva din celebrele fântâni şi dumbrăvi. Deosebit de impresionantă a fost via reconstituire a cadrului natural din *Phaidros.* După citarea pasajului în care Socrate se interesează unde stă Lysias, iar Phaidros îi răspunde că stă la Epicrates, Mommsen a indicat poziţia posibilă a vilei lui Epicrates, explicând că textul afirmă că „vila în care locuia Morychos” se afla „lângă templul lui Zeus Olimpianul”. Mommsen a continuat să schiţeze grafic drumul pe care îl făceau Socrate şi Phaidros când se plimbau de-a lungul râului Ilisos, şi apoi a indicat locul probabil unde s-au oprit şi au avut memorabilul dialog – în „oaza de linişte” unde creştea „platanul cel înalt”.

Înmărmurit de uimitoarea etalare de erudiţie, memorie şi intuiţie literară, profesorul meu a avut o reţinere în a părăsi amfiteatrul imediat după prelegere. Atunci a văzut venind un valet în vârstă care l-a luat de braţ cu delicateţe pe Mommsen, pentru a-l însoţi afară din amfiteatru. În acel moment, unul dintre studenţii încă prezenţi a explicat că celebrul istoric nu ştia cum să ajungă singur acasă. Cea mai mare autoritate în problema Atenei secolului al V-lea era complet pierdută în propriul oraş, în Berlinul wilhelminian!

Pentru ceea ce urmăresc să discut în acest articol, nu aş fi putut găsi o introducere mai bună. Mommsen ilustrează admirabil sensul existenţial pentru „ a trăi în lumea ta”. Lumea lui *reala,* singura relevantă şi semnificativă, era lumea clasică greco-romană. Pentru Mommsen, lumea grecilor şi a romanilor nu era pur şi simplu *istorie*, adică trecut mort restabilit prin *anamneză* istoriografică era lumea *lui* – acel loc în care se putea mişca, gândi şi bucura de fericirea de a trăi şi de a putea crea. De fapt, nu ştiu dacă avea nevoie întotdeauna de un servitor care să-l conducă acasă. Probabil că nu. Ca cei mai mulţi dintre creatori, trăia probabil în două lumi: universul de forme şi valori pentru a cărui înţelegere şi-a dedicat viaţa şi care corespunde într-un fel lumii „cosmicizate”, şi deci „sacre”, a primitivilor; şi lumea „profană” cotidiană, în care a fost „aruncat”, cum ar spune Heidegger. Dar la vârsta aceea, Mommsen s-a simţit evident detaşat de spaţiul profan, neesenţial, pentru el fără sens, şi în ultimă instanţă haotic, al Berlinului modern. Dacă se poate vorbi de amnezie cu privire la spaţiul profan al Berlinului, trebuie să recunoaştem că această amnezie a fost compensată de incredibila *anamneză* a tot ceea ce compunea lumea existenţială a lui Mommsen, adică universul clasic greco-roman. La bătrâneţe, Mommsen trăia într-o lume de arhetipuri.

Poate că cea mai apropiată paralelă de această experienţă care te face să te simţi pierdut într-un spaţiu necunoscut, haotic, îi vizează pe ahilpaşi, unul din triburile Aranda din Australia. Conform mitologiei lor, o fiinţă divină numită Numbakula le-a „cosmicizat” teritoriul, le-a creat un strămoş şi le-a instituit obiceiurile. Numbakula a confecţionat un toiag sacru din trunchiul unui eucalipt, a urcat la cer şi a dispărut. Toiagul reprezintă axul cosmic, deoarece în jurul lui ţinutul devine locuibil şi e transformat într-o „lume”. Din acest motiv, rolul lui ritual este important. Ahilpaşii îl iau cu ei la drum şi hotărăsc încotro să se ducă după cum se înclină. Aceasta le permite, în

25[?] Conferinţă ţinută la Loyola University, Chicago, februarie 1970.

pofida peregrinărilor continue, să se afle întotdeauna în „lumea lor” şi în acelaşi timp să rămână în legătură cu cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă toiagul se rupe, se produce o catastrofă; într-un fel, ar fi „sfârşitul lumii” şi recăderea în haos. Spencer şi Gillen relatează o legendă în care toiagul sacru s-a rupt şi întregul trib a căzut pradă neliniştii. Oamenii au hoinărit aiurea un timp, şi în cele din urmă s-au aşezat pe pământ aşteptând să moară.[26]

Aceasta este o ilustrare excelentă a necesităţii de „cosmicizare” a ţinutului ce urmează a fi locuit. Pentru ahilpaşi, o „lume” devine „lumea lor” numai în măsura în care reproduce cosmosul organizat şi sanctificat de Numbakula. Ei nu pot trăi fără acest ax vertical care le asigură o „deschidere” spre transcendent şi care le face totodată posibilă orientarea în spaţiu. Cu alte cuvinte, nu se poate trăi în „haos”. O dată ce acest contact cu transcendentul e întrerupt şi sistemul de orientare e distrus, existenţa în lume nu mai e posibilă – şi de aceea ahilpaşii îşi aşteaptă moartea.[27]

Nu mai puţin dramatic e cazul tribului Bororo din Mato Grosso, Brazilia, analizat strălucit de Claude Levi-Strauss în cartea *Tristes tropiques.* Conform tradiţiei, satul lor era organizat într-un fel de cerc în jurul casei bărbaţilor şi al terenului de dans; şi, totodată, era împărţit în patru sferturi prin două axe – una de la nord la sud şi cealaltă de la est la vest. Această împărţire guverna întreaga viaţă socială a satului, în special sistemul căsătoriilor şi al înrudirilor. Misionarii salezieni, primii care s-au ocupat de acest trib, s-au gândit că singurul mod de a-i ajuta era să îi convingă să-şi părăsească satul tradiţional şi să se instaleze în altul. Aceşti misionari caritabili şi bine intenţionaţi au construit un sat de colibe dreptunghiulare dispuse pe rânduri paralele, aşa cum au crezut că le-ar fi mai comod şi mai practic. Această reorganizare a distrus complet sistemul social complex al tribului Bororo, care era atât de strâns legat de planul satului tradiţional, încât nu a putut supravieţui transplantării într-un mediu fizic diferit. Mai tragic a fost faptul că membrii tribului, în pofida vieţii cvasinomade, s-au simţit complet dezorientaţi în lume de îndată ce au fost scoşi din cosmologia tradiţională reprezentată de planul satului, în aceste condiţii, au acceptat orice explicaţie plauzibilă a salezienilor referitoare la universul lor nou şi confuz.[28] În ultimă instanţă, pentru omul societăţii arhaice, însuşi faptul de *a trăi în lume are valoare religioasă.* Pentru că el trăieşte într-o lume care a fost creată de fiinţe supranaturale în care satul sau casa reprezintă imaginea cosmosului. Cosmologia nu posedă încă valori şi funcţii profane protoştiinţifice. Cosmologia, mai precis imaginile şi simbolurile cosmologice care inspiră lumea locuibilă, nu este numai un sistem de idei religioase, ci şi un model de comportament religios.

Modelul cosmologic al construirii oraşului

Dar dacă a trăi în lume are valoare religioasă pentru omul arhaic, aceasta este rezultatul unei experienţe specifice a ceea ce se poate numi „spaţiu sacru”. Într-adevăr, pentru omul religios spaţiul nu este omogen; unele porţiuni ale spaţiului sunt calitativ diferite. Există un spaţiu sacru – şi deci puternic şi semnificativ; şi mai sunt alte spaţii care nu sunt sacre – şi deci nu au structură, formă sau sens. Şi aceasta nu e totul. Pentru omul religios, această neomogenitate spaţială îşi găseşte expresia în experienţa unei opoziţii între spaţiul care e sacru – singurul spaţiu *real*, existând *realmente* – şi toate celelalte spaţii, întinderea amorfă care îl înconjoară. Experienţa religioasă a neomogenităţii spaţiului este o experienţă primordială, comparabilă cu întemeierea

26 B. Spencer şi F.J. Gillen, *The Arunta, 2* vol., Londra, 1926, vol. I, p. 388.

27 Cf. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane**, New York, 1959, pp. 31-39. Vezi şi *id.*, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y., 1973, pp. 50-53. [**Sacrul şi Profanul*, ed. a II-a, trad. din franc. Brânduşa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 *(n. ed.)*]

28 Claude Levi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, pp. 227 ş. urm.; Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, republ. din *Forum*, Lectura Architectonica, Hilversum, f.d., p. 41.

lumii. Pentru că este breşa făcută în spaţiu şi care permite constituirea lumii, deoarece dezvăluie punctul fix, axa centrală a tuturor orientărilor ulterioare. Când sacrul se manifestă în orice hierofanie, nu apare doar o fisură în omogenitatea spaţiului; apare totodată revelarea unei realităţi absolute, opuse nonrealităţii vastei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului creează lumea din punct de vedere ontologic. În întinderea omogenă şi infinită în care nu e posibil niciun punct de reper, şi deci nu poate fi stabilită nicio *orientare*, hierofania dezvăluie un punct fix absolut, un *centru.*

Este, prin urmare, limpede în ce măsură descoperirea – adică revelarea – unui spaţiu sacru posedă valoare existenţială pentru omul religios; pentru că nimic nu poate începe, nimic nu poate fi *făcut* fără orientare prealabilă, iar orice orientare implică dobândirea unui punct fix. Din acest motiv anume, omul religios a căutat întotdeauna să-şi aşeze locuinţa în „centrul lumii". *Dacă lumea trebuie locuită*, ea trebuie *întemeiată* – şi nicio lume nu se poate naşte din haosul omogenităţii şi relativităţii spaţiului profan. Descoperirea sau proiectarea unui punct fix – centrul – este echivalentă cu crearea lumii. Orientarea şi construirea rituală a spaţiului sacru are valoare cosmogonică; pentru că ritualul prin care omul construieşte un spaţiu sacru este eficace în măsura în care *reproduce lucrarea zeilor,* mai precis: cosmogonia.

Istoria Romei, ca şi istoria altor oraşe şi popoare, începe cu *întemeierea oraşului*; cu alte cuvinte, *întemeierea* este echivalentă cu o *cosmogonie.* Fiecare nou oraş reprezintă un nou început al lumii. După cum ştim din legenda lui Romulus, aratul unei brazde circulare, *sulcus primigenius*, marchează temelia zidurilor oraşului. Scriitorii clasici erau tentaţi să derive cuvântul *urbs* („oraş") de la *urvumy* partea curbată a brăzdarului, sau de la *urvo* – „eu ar în formă de cerc"; unii l-au derivat din *orbis*, obiect curbat, glob, lume. Iar Servius menţionează „obiceiul înaintaşilor [care hotărâseră] că, deoarece un oraş nou se întemeia folosindu-se plugul, tot aşa urma să fie distrus, prin acelaşi ritual prin care a fost întemeiat."[29]

Centrul Romei era un spaţiu gol, *mundus*, punctul de comunicare între lumea terestră şi regiunile subpământene. Roscher a interpretat cândva *mundus* ca *omphalos* (adică buricul pământului); fiecare oraş ce avea un *mundus* era considerat ca fiind situat în centrul lumii, în buricul lui *orbis terrarum.* Totodată, s-a propus în mod justificat ca *Roma quadrata* să nu fie interpretată ca având formă pătrată, ci ca împărţită în patru. Cosmologia romană era bazată pe imaginea unei *terra* împărţită în patru regiuni.[30]

Concepţii asemănătoare pot fi găsite peste tot în lumea neolitică şi în epoca timpurie a bronzului. În India, oraşul, la fel ca templul, este construit după înfăţişarea universului. Ritualurile de întemeiere reprezintă repetarea cosmogoniei. În centrul oraşului este situat simbolic Muntele Meru, muntele cosmic, împreună cu zeii supremi; şi fiecare din cele patru porţi principale ale oraşului se află de asemenea sub protecţia unui zeu. Într-un anumit sens, oraşul şi locuitorii acestuia sunt înălţaţi la un nivel supraomenesc: oraşul e asimilat Muntelui Meru, iar locuitorii devin „imagini" ale zeilor. Dar abia în secolul al XVIII-lea oraşul Jaipur a fost construit după modelul tradiţional descris în *Silpasastra.*[31]

Metropola iraniană avea acelaşi plan ca oraşele indiene, adică era o *imago mundi.* Potrivit tradiţiei iraniene, universul era conceput ca o roată cu şase spiţe având o gaură mare în mijloc, ca un buric. Textele afirmă că „ţara iraniană" *(Airyanam vaejah)* este centrul şi inima lumii; în consecinţă, este cea mai preţioasă între toate celelalte ţări. Din acest motiv, Shiz, oraşul în care s-a născut Zarathustra, era conceput ca sursă a

---

29 *Aeneid,* 4, p. 212; cf. Rykwert, *The Idea of a Town.*

30 Cf. *The Sacred and the Profane*, p. 47. Vezi şi Mircea Eliade, „Centre du monde, temple, maison", în R. Bloch ş.a., *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82; Paul Wheadey, *The City as Symbol*, Londra, 1967; *id.*, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City,* Chicago, 1971.

31 Vezi Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 vol., Calcutta, 1946: vol. 1, pp. 14 ş. urm., 26 ş. urm. şi *passim;* vezi şi vol. n. În curs de apariţie „The Center of the World".

puterii regale. Tronul lui Chosroes al II-lea era construit în aşa fel încât simboliza universul. Regele iranian era numit „Axa Lumii" sau „Stâlpul Lumii". Aşezat pe tron în mijlocul palatului, regele era instalat simbolic în centrul oraşului cosmic, Uranopolis.[32]

Acest tip de simbolism cosmic este şi mai frapant în oraşul Angkor din Cambodgia:

Oraşul cu zidurile şi şanţurile de apă reprezintă Lumea înconjurată de lanţuri de munţi şi de oceane mitice. Templul din centru simbolizează Muntele Meru, cele cinci turnuri înălţându-se precum cele cinci vârfuri ale muntelui sacru. Altarele următoare reprezintă constelaţiile pe orbita lor, adică Timpul Cosmic. Principalul act ritual impus credinciosului constă în înconjurarea clădirii în direcţia prescrisă, în aşa fel încât să treacă pe rând prin fiecare etapă a ciclului solar, cu alte cuvinte să traverseze spaţiul în pas cu timpul. Templul este de fapt o cronogramă, simbolizând şi controlând cosmogonia şi topografia sacră a Universului al cărui centru şi cronometru ideal este.[33]

Cu unele variaţii, găsim acelaşi model peste tot în Asia de Sud-Est. Siamul a fost împărţit în patru provincii, cu metropola în centru; iar în centrul oraşului se afla palatul regal. Astfel, ţara era imaginea universului; pentru că, potrivit cosmologiei siameze, universul este un patrulater cu Muntele Meru în mijloc. Bangkokul este numit „oraşul regal celest", „oraşul zeilor" şi aşa mai departe. Regele, instalat în centrul lumii, reprezenta un *cakravartin*, un cosmocrat. La fel, în Birmania, oraşul Mandalay a fost construit în 1857 conform cosmologiei tradiţionale, mai precis ca *imago mundi* – un patrulater cu palatul regal în centru. În China găsim acelaşi model cosmologic şi aceeaşi relaţie între cosmos, stat, oraş şi palat. Lumea era concepută ca un dreptunghi – China se afla în mijloc; la cele patru orizonturi se găseau patru mări, patru munţi sacri şi patru naţiuni barbare. Oraşul era construit ca un patrulater, cu trei porţi pe fiecare latură şi palatul în centru, corespunzând Stelei Polare. Din acest centru, suveranul perfect putea să influenţeze întregul univers.[34]

Casa în centrul lumii

Este greşit să se creadă că acest simbolism cosmologic era restrâns la palate, temple şi capitale regale, şi că aceste simboluri erau înţelese numai de teologii eruditi ori de suveranii, conducătorii şi aristocraţii bogaţi şi puternici. Din motive evidente, m-am referit la câteva din cele mai faimoase exemple de construcţii arhitectonice; dar găsim acelaşi simbolism cosmologic în structura oricărei case, colibe sau cort în societăţile tradiţionale, chiar printre cele mai arhaice şi mai „primitive".

De fapt, de obicei nu e posibil să se vorbească despre o casă fără să se facă referire la oraş, sanctuar sau lume. În multe cazuri, ceea ce se poate spune despre casă este valabil în aceeaşi măsură şi pentru sat sau oraş. Omologiile multiple – între cosmos, ţinut, oraş, templu, palat, casă şi colibă – evidenţiază acelaşi simbolism fundamental: fiecare imagine de acest fel exprimă experienţa existenţială de *a fi în lume*, mai exact de a fi situat într-o lume organizată şi semnificativă (adică organizată şi semnificativă pentru că a fost creată de fiinţe supranaturale). Acelaşi simbolism cosmologic, formulat în termeni spaţiali şi arhitectonici, influenţează casa, oraşul şi universul. Pentru a înţelege simbolismul unei case aparţinând tribului Dyak, trebuie să cunoaştem mitul cosmogonic, şi anume că lumea a început ca rezultat al luptei dintre două principii opuse, zeitatea supremă, Mahatala, şi şarpele de apă primordial. Căci fiecare casă este o replică a casei primordiale exemplare: este înălţată simbolic pe spinarea şarpelui de apă, acoperişul corespunde muntelui primordial pe care este întronat Mahatala, iar o umbrelă reprezintă pomul vieţii. În acelaşi fel, dualismul cosmologic caracteristic religiei, culturii şi societăţii indoneziene apare clar în

32 Vezi sursele cit. în „The Center of the World".

33 Bernard-Philippe Groslier şi Jacques Arthaud, *The Arts and Civilization of Angkor,* New York, 1957, p. 30.

34 Pentru referinţe, vezi „The Center of the World", cap. 2.

structura fiecărei case indoneziene, cu despărţiri în „bărbătesc” şi „femeiesc” consacrate ritual.[35]

Casa tradiţională chineză este inspirată în mod asemănător de simbolismul cosmic. Deschizătura din acoperiş, numită „fereastra cerului”, asigură comunicarea cu cerul. Chinezii foloseau acelaşi termen pentru deschizătura din vârful cortului mongol. Acest termen – „fereastra cerului” – mai înseamnă în limba chineză „horn”. Cortul mongol se sprijină pe un stâlp central care iese prin această deschizătură de sus. Acest stâlp este identificat cu „Stâlpul Lumii”, adică cu *axis mundi.* În multe părţi ale lumii, această *axis mundi* a fost reprezentată concret fie de un pilastru central ce susţine casa, fie de pari izolaţi numiţi „Stâlpii Lumii”. Cu alte cuvinte, *simbolismul cosmic se regăseşte în însăşi structura locuinţelor obişnuite.* Casa este o *imago mundi.* Pentru că cerul a fost conceput ca un cort uriaş susţinut de un stâlp central, polul cortului, sau pilonul central al casei, a fost asimilat Stâlpilor Lumii şi a fost denumit ca atare.[36]

Concepţii asemănătoare se găsesc la multe triburi amerindiene, în special la cele Algonchin şi Sioux. Coliba sacră unde au loc iniţierile reprezintă universul. Acoperişul simbolizează bolta cerului, podeaua reprezintă pământul, cei patru pereţi – cele patru direcţii ale spaţiului cosmic. Construcţia rituală a spaţiului sacru este evidenţiată de un simbolism triplu: cele patru uşi, cele patru ferestre şi cele patru culori – toate simbolizează cele patru puncte cardinale. Construcţia colibei sacre repetă astfel cosmogonia, pentru că această colibă reprezintă lumea. Totodată, putem adăuga că interdependenţa dintre cosmos şi timpul cosmic („circular”) era resimţită atât de puternic, încât în numeroase limbi amerindiene termenul pentru „lume” înseamnă şi „an”. De exemplu, anumite triburi din California spun că „lumea este trecută” sau că „pământul a trecut”, cu sensul: „a trecut un an”. Indienii Dakota[37] spun: „Anul este un cerc în jurul lumii”, adică un cerc în jurul colibei sacre.[38]

Poate că cel mai revelator exemplu de simbolism al casei se regăseşte la fali, populaţie din Camerunul de Nord. Casa este imaginea universului şi, în consecinţă, a microcosmosului reprezentat de om, dar reflectă în acelaşi timp toate fazele mitului cosmogonic. Altfel spus, casa nu este o construcţie statică, ci are o „mişcare” ce corespunde diverselor etape ale procesului cosmogonic. Orientarea fiecărei unităţi în parte (stâlpul central, pereţii, acoperişul), precum şi poziţia uneltelor şi a mobilei, este legată de mişcările locatarilor şi de poziţia lor în casă. Adică membrii familiei îşi schimbă locurile în interiorul locuinţei în funcţie de anotimpuri, momentul zilei şi diversele modificări ale statutului familial sau social.[39] Am vorbit destul despre semnificaţia religioasă a spaţiilor de locuit umane pentru ca anumite concluzii să devină aproape evidente. Întocmai ca oraşul sau sanctuarul, casa este sanctificată, în întregime sau parţial, printr-un simbolism sau ritual cosmologic. De aceea, stabilirea într-un loc – prin construirea unui sat sau pur şi simplu a unei case – reprezintă o decizie serioasă, pentru că implică însăşi existenţa omului; pe scurt, omul trebuie să-şi creeze propria lume şi să-şi asume responsabilitatea păstrării şi înnoirii ei. O locuinţă nu se schimbă uşor, pentru ca nu este uşor să-ţi abandonezi lumea. O casă nu este un obiect, o „maşină în care locuieşti”; *este universul pe care omul şi-l construieşte pentru sine imitând creaţia paradigmatică a zeilor, cosmogonia*. Fiecare construcţie şi fiecare inaugurare a unei noi locuinţe sunt echivalente într-o oarecare măsură cu un nou

---

35 Vezi Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, pp. 77 ş. urm., 160 ş. urm.

36 Vezi art. n. „«Briser le toit de la maison»: Symbolisme architectonique et physiologie subtile”, *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholemy* E.E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky şi C. Wirszubski, ed., Ierusalim, 1967, pp. 131-139, şi „The Center of the World”, cap. 3 şi 4.

37[?] Altă denumire pentru amerindienii Sioux – vezi mai sus *(n. ed.).*

38 Vezi *The Sacred and the Profane,* pp. 46, 73-74.

39 Vezi J.-P. Lebeuf, *l’Habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional,* Paris, 1961, pp. 457 ş. urm.

început, cu o nouă viaţă. Şi fiecare început repetă începutul primordial, când universul a văzut pentru prima dată lumina zilei. Chiar în societăţile moderne, cu gradul lor înalt de desacralizare, bucuria şi veselia ce acompaniază stabilirea într-o casă nouă mai păstrează amintirea exuberanţei festive care, cu mult timp în urmă, însoţea momentul de *incipit vita nova.*

Israel, pământ sacru

Nu cred că putem renunţa la toate aceste credinţe şi experienţe din pricină că aparţin trecutului şi nu au nicio importanţă pentru omul modern. Înţelegerea ştiinţifică a spaţiului cosmic – spaţiu care nu are centru şi este infinit – nu are nimic de-a face cu experienţa existenţială a trăirii într-o lume familiară care are sens. Chiar un popor orientat *istoricy* precum evreii, nu a putut trăi fără un cadru cosmologic comparabil cu unele modele aduse de mine în discuţie. Şi evreii cred că Israelul este situat în centrul lumii şi că piatra de temelie din Templul Ierusalimului reprezintă temelia lumii. Roca Ierusalimului a ajuns până la apele subterane (*tehom*). Templul era situat exact deasupra acestui *tehom*, echivalentul ebraic al babilonianului *apsu*, apele primordiale de dinaintea Creaţiei. *Apsu* şi *tehom* simbolizează haosul acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice şi, în acelaşi timp, lumea morţii, a tot ce precedă şi urmează vieţii. Roca Ierusalimului desemnează astfel punctul de intersecţie şi comunicare dintre lumea subterană şi pământ. Mai mult decât atât, această imagine verticală este omologată spaţiului orizontal, după cum regiunile subpământene pot fi legate de regiunile deşertice necunoscute care înconjoară teritoriul locuit; adică lumea subterană peste care cosmosul este ferm statornicit corespunde haosului ce se întinde dincolo de limitele oraşului.[40] În consecinţă, Ierusalimul este: acel loc unic pe pământ care se află cel mai aproape de cer; pe orizontală este centrul lumii geografice, iar pe verticală punctul de mijloc între lumea de deasupra şi lumea de dedesubt, locul unde ambele se află cel mai aproape de suprafaţa pământului, cerul fiind doar cu 2-18 mile deasupra pământului Ierusalimului, apele *tehom-ului* aflându-se la numai o mie de coţi sub lespedea Templului. Pentru un evreu, a călători la Ierusalim înseamnă a urca până la punctul unde „fierbe” creaţia, matrice a tot şi toate, centru şi sursă a realităţii, loc al binecuvântării prin excelenţă.[41]

Din această cauză, Israelul este, cum spune Rabinul Nachman din Bratislava, „adevăratul centru spiritual al vieţii şi, prin urmare, al înnoirii lumii, ... izvorul bucuriei, perfecţiunea înţelepciunii, ... puterea pură şi vindecătoare a pământului”[42]. Forţa vitală a pământului şi a Templului este exprimată într-o varietate de feluri, iar adesea rabinii par să se întreacă în dispute şi exagerări, în acelaşi sens, un text rabinic afirmă că „atunci când

Templul s-a năruit, binecuvântarea s-a depărtat de lume”. Aşa cum un istoric al religiilor, Jonathan Z. Smith, interpretează această tradiţie rabinică,

Templul şi ritualul acestuia servesc drept pilaştri cosmici sau drept „stâlp sacru” care susţin lumea. Dacă serviciul divin este întrerupt sau tulburat, dacă se face vreo greşeală, atunci lumea, binecuvântarea, fertilitatea, tot ce ţine cu adevărat de creaţia care porneşte din Centru, va pătimi în mod similar. Precum stâlpul sacru al ahilpaşilor, ... mutarea Centrului şi a puterii acestuia înseamnă ruperea legăturii dintre realitate şi lumea care depinde de Pământul Sacru. Fie prin eroare, fie prin exil, ruperea acestei relaţii reprezintă un dezastru cosmic.[43]

---

40 Vezi sursele cit. În Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1959, pp. 7 ş. urm., şi în *The Sacred and the Profane*, pp. 36 ş. urm.

41 Jonathan Z. Smith, „Earth and Gods”, *Journal of Religion* 49, 1969, p. 112.

42 Cit., *ibid.*, p. 113.

43 *Ibid.*, p. 117.

Diferiţi oameni de ştiinţă şi scriitori evrei contemporani, precum Chaim Raphael, David Ben-Gurion, Richard L. Rubenstein şi Jonathan Smith, utilizează imagini cosmologice asemănătoare când încearcă să redea ce a însemnat Exilul pentru evrei. „Cât timp exilul este un eveniment ce poate fi fixat cronologic după anul 70 d.Cr.”, scrie Jonathan Smith, „el este înainte de toate un eveniment în întregime mitic: întoarcerea la haos, desfacerea creaţiei, separarea de divinitatea analogă catastrofei totale a potopului primordial.”[44] Pierderea Ierusalimului, scrie Chaim Raphael, a însemnat mai mult decât evenimentul istoric al izgonirii evreilor în exil: „Dumnezeu însuşi era în exil. Lumea şi-a ieşit din ale ei. Distrugerea era simbolul lumii.”[45] Desigur, un „Dumnezeu fără adăpost”, existenţa unui Dumnezeu exilat sunt imagini folosite anterior de Rabinul Akiba în secolul I; dar este foarte semnificativ faptul că ele sunt atât de populare astăzi. Jonathan Eibschutz, talmudist din secolul al XVIII-lea, scrie: „Dacă nu ne e dat Ierusalimul... de ce ne-ar fi dată viaţa? ... Desigur, am trecut din viaţă în moarte. Şi reversul poate fi adevărat. Când Domnul va înapoia robia Sionului, ne vom înălţa din moarte la viaţă.”[46] Este uimitor că până şi la sioniştii aşa-zişi atei, laici, profund marxişti, care au întemeiat primele kibbutzuri, religia „pământului şi a muncii” este o revenire la vechiul limbaj al centrului recuperat, al vieţii împărtăşite cu pământul. Astfel, de exemplu, A.D. Gordon, considerat de mulţi liderul comunitarilor laici la începutul secolului al XX-lea, le descrie experienţa într-un limbaj sclipitor, amintind de copaci cosmici, centre ale lumii şi altele: „Vrem viaţa”, scrie A.D. Gordon, „nici mai mult, nici mai puţin decât pe ea, propria noastră viaţă hrănindu-se din resursele noastre vitale, de pe câmpiile şi de sub cerurile Patriei noastre. ... Venim în Patria noastră pentru a fi plantaţi în pământul din care am fost dezrădăcinaţi. ... Este datoria noastră să ne concentrăm toată puterea asupra acestui obiectiv central. ... Ceea ce căutăm să întemeiem în Palestina este un popor evreu nou, re-creat.”[47]

Religii cosmice şi credinţe biblice

Aş putea spori cu uşurinţă numărul citatelor şi, desigur, aş putea adăuga multe exemple asemănătoare din alte culturi moderne. Am subliniat simbolismul cosmologic al evreilor pentru că e mai puţin cunoscut;[48] de fapt, iudaismul şi într-o anumită măsură creştinismul sunt privite în general ca fiind aproape în totalitate religii *istorice*, adică orientate *în timp*. Pământul Israelului, cu Ierusalimul şi Templul în centru, este o ţară sacră, pentru că are o istorie sacră, care constă dintr-o serie lungă şi fabuloasă de evenimente puse la cale şi duse la bun sfârşit de Iehova pentru binele poporului său. Dar acest fapt e valabil în multe alte religii, atât primitive, cât şi orientale. Pământul triburilor Aranda, Dyak şi Bororo este sacru deoarece a fost creat şi organizat de fiinţe supranaturale: cosmogonia este doar începutul unei istorii sacre, urmate de crearea omului şi de alte evenimente mitice.

Nu e necesar să discut aici asemănările şi deosebirile dintre religiile cosmice, aşa-zise primitive, şi credinţele biblice istorice. Ceea ce este relevant pentru tema noastră este că pretutindeni se găsesc aceleaşi concepţii fundamentale despre nevoia de a trăi într-o lume inteligibilă şi semnificativă, iar noi considerăm că această concepţie se naşte în ultimă instanţă din experienţa unui spaţiu sacru. Ne putem întreba în ce sens asemenea experienţe ale spaţiului sacru al caselor, oraşelor şi ţărilor mai sunt relevante pentru omul modern desacralizat. Ştim cu certitudine că omul nu a trăit niciodată într-un spaţiu izotrop conceput de matematicieni sau de fizicieni, adică un spaţiu având aceleaşi proprietăţi în toate direcţiile. Spaţiul locuit de om este *orientat*, şi

44 *Ibid,* p. 118.
45 Cit., *ibid,* p. 120, nota 40.
46 Cit., *ibid.*. p. 119.
47 *Ibid.*, pp. 125-126.
48 Dar vezi şi Richard L. Rubenstein, „The Cave, the Rock, and the Tent: The Meaning of Place”, *Conţinuturi* 6, 1968, pp. 143-155.

deci anizotrop, pentru că fiecare dimensiune şi direcţie are valoare specifică; de exemplu, de-a lungul axei verticale, „sus” nu are aceeaşi valoare cu „jos”; de-a lungul axei orizontale, stânga şi dreapta pot avea valori diferite. Întrebarea este dacă experienţa spaţiului orientat cât şi alte experienţe asemănătoare ale spaţiilor organizate intenţionat (spre exemplu, diversele spaţii rezervate artei şi arhitecturii) au ceva în comun cu spaţiul sacru cunoscut de *Homo religiosus.*

Fără îndoială, aceasta este o întrebare dificilă – dar *de la cine* am putea aştepta răspuns? Desigur, nu de la cineva care nu este conştient de ceea ce înseamnă spaţiu sacru şi care ignoră total simbolismul cosmic al locuinţei tradiţionale. Din nefericire, aceasta se întâmplă foarte des.

Aş dori să închei, amintindu-vă de celebrul proces care a urmat primei expoziţii a lui Brâncuşi la Armory Show, New York. Oficialităţile vamale din New York au refuzat să admită că unele sculpturi ale lui Brâncuşi – cum ar fi *Domnişoara Pogany* şi *Muză* – erau într-adevăr opere de artă, şi le-au fixat taxe ridicate, considerându-le blocuri de marmură. Nu trebuie să fim peste măsură de aspri în judecarea agenţilor vamali newyorkezi, pentru că în timpul procesului care a urmat pentru stabilirea taxei lucrărilor lui Brâncuşi, cel puţin unul din criticii americani de frunte a declarat că *Domnişoara Pogany* şi *Muză* erau doar piese de marmură lustruită!

Arta lui Brâncuşi reprezenta o asemenea noutate, încât, în 1913, nici măcar unii experţi nu au fost capabili să o *înţeleagă*. Tot astfel, simbolismul cosmic al spaţiului sacru este atât de vechi şi de familiar, încât mulţi nu îl pot încă accepta.

3.

Mitologiile morţii. Introducere[49]

Mituri despre originea morţii

Evocând diversele momente cruciale din viaţa unui bărbat australian, W. Lloyd Warner scrie:

Înaintea naşterii, personalitatea lui este pur spirituală; devine pe deplin profană sau nespirituală în prima perioadă a vieţii, când este asociat femeilor, apoi devine treptat din ce în ce mai ritualizată şi sacră pe măsură ce individul înaintează în vârstă şi se apropie de moarte; iar în clipa morţii devine pe deplin spirituală şi sacră.[50] Indiferent ce ar gândi despre moarte, e sigur că o mare parte din contemporanii noştri *nu* vor fi de acord cu ideea că moartea este un mod de viaţă „pe deplin spiritual şi sacru". Pentru cei mai mulţi atei, moartea era golită de orice semnificaţie religioasă chiar înainte ca viaţa să-şi fi pierdut înţelesul. Pentru unii, descoperirea banalităţii morţii anticipa descoperirea absurdităţii şi lipsei de sens a vieţii. Aşa cum se relatează că ar fi spus un psihanalist britanic anonim: „Ne naştem nebuni; apoi dobândim moralitate, devenim stupizi şi nefericiţi; apoi murim."

Această ultimă propoziţie – „Apoi murim" – exprimă admirabil felul cum îşi înţelege destinul omul occidental, dar e o înţelegere oarecum diferită de cea pe care o găsim în multe alte culturi. Şi acolo oamenii se străduiesc să pătrundă misterul morţii şi să-i descifreze înţelesul. Nu cunoaştem nicio singură cultură în care o asemenea propoziţie – „Apoi murim" – să nu fie luată drept bună. Dar această banală afirmare a mortalităţii omului este doar o platitudine pretenţioasă dacă este izolată din contextul mitologic. O propoziţie de încheiere coerentă şi semnificativă ar fi: „... şi *prin urmare* murim". Într-adevăr, în cele mai multe culturi tradiţionale, apariţia morţii este prezentată ca un accident neobişnuit care a avut loc la începuturi. Moartea nu era cunoscută primilor oameni, strămoşilor mitici, şi este consecinţa a ceva care s-a petrecut în timpurile străvechi.[51] Pe măsură ce omul află cum a apărut moartea pentru prima dată în lume, ajunge să înţeleagă şi cauza propriei mortalităţi: omul moare pentru că s-a întâmplat cutare şi cutare lucru la începuturi. Oricare ar fi detaliile acestui mit al primei morţi, mitul însuşi este cel care oferă oamenilor o explicaţie a propriei mortalităţi.

După cum se ştie, există doar câteva mituri care explică apariţia morţii ca o consecinţă a încălcării de către om a unei porunci divine. Oarecum mai cunoscute sunt miturile ce leagă mortalitatea de un act crud şi arbitrar al unei fiinţe demonice. Aceste teme mitice se găsesc, spre exemplu, la triburile australiene şi în mitologiile din Asia Centrală, Siberia şi America de Nord, în care mortalitatea este introdusă în lume de un adversar al Creatorului.[52] În contrast cu aceasta, cele mai multe mituri ale societăţilor arhaice explică moartea ca o întâmplare absurdă şi/sau ca o consecinţă a unei alegeri

---

49[?] Conferinţă ţinută la Congresul anual al American Academy of Religion, Chicago, noiembrie 1973.

50 W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe*, 1937; ed. revăzută, 1958; republ, New York, 1964, pp. 5-6.

51 Despre miturile originii morţii, vezi J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 3 vol., Londra, 1919, vol. 1, pp. 45-77; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York, 1969, pp. 35-47,339-340; Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York, 1967, pp. 139-144.

52 Triburi australiene: cf. *inter alia* T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947, pp. 44-45 (mit reprodus în *From Primitives to Zen*, pp. 140-142). Mitologii central-asiatice, siberiene şi nord-americane: vezi câteva exemple în Mircea Eliade, *Zamolxis, the Vanishing God**, trad. Williard R. Trask, Chicago, 1972, pp. 76 ş. urm. [**De la Zalmoxis la Genghis-Han: Studii comparative despre religiile Daciei şi Europei Centrale*, trad. din franc. Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 (n. ed.).]

necugetate făcute de primii strămoşi. Cititorul îşi poate aminti numeroase poveşti de tipul „Doi vestitori” sau „Vestea care a dat greş”, întâlnite în special în Africa.[53] Conform acestor poveşti, Dumnezeu l-a trimis pe cameleon strămoşilor cu vestea că vor fi nemuritori, şi pe şopârlă cu vestea că vor muri. Dar cameleonul a zăbovit pe drum, iar şopârla a sosit prima. După ce a transmis vestea, moartea a pătruns în lume.

Rareori întâlnim o ilustrare mai adecvată a absurdităţii morţii. Poţi crede că citeşti o pagină dintr-un autor existenţialist francez. Este adevărat, trecerea de la fiinţă la nefiinţă este atât de disperant de incomprehensibilă, încât orice „explicaţie” ridicolă este mult mai convingătoare, fiind ridicol de absurdă. Desigur, astfel de mituri presupun o teologie a Cuvântului atent elaborată: Dumnezeu nu a putut să schimbe verdictul pentru simplul motiv că, o dată rostite, cuvintele *au creat* realitatea.

La fel de dramatice sunt miturile ce relatează apariţia morţii o dată cu o faptă necugetată a strămoşilor mitici. Spre exemplu, un mit melanezian spune că, pe măsură ce înaintau în viaţă, primii oameni şi-au lepădat precum şerpii pieile şi au ieşit întineriţi. Dar odată, o bătrână, revenind acasă întinerită, nu a fost recunoscută de propriul copil. Ca să-l împace, şi-a repus vechea piele, şi de atunci încoace oamenii au devenit muritori.[54] În fine, vă amintesc şi de frumosul mit indonezian al Pietrei şi al Bananei. La început, cerul era foarte aproape de pământ, iar Creatorul trimitea daruri oamenilor la capătul unei frânghii. Într-o zi a trimis o piatră. Dar strămoşii nu o voiau cu niciun chip, şi au strigat către Ziditor: „Ce să facem cu această piatră? Dă-ne altceva.” Dumnezeu a ascultat; ceva mai târziu a trimis o banană, pe care au acceptat-o cu bucurie. Atunci strămoşii au auzit din cer o voce spunând: „Pentru că aţi ales banana, viaţa voastră va fi precum a ei. Când bananierul rodeşte, tulpina-mamă moare; tot aşa veţi muri şi voi, iar copiii voştri vă vor lua locul. Dacă aţi fi ales piatra, viaţa voastră ar fi fost precum viaţa pietrei, neschimbătoare şi nemuritoare.”[55]

Acest mit indonezian ilustrează pertinent dialectica misterioasă a vieţii şi morţii. Piatra simbolizează indestructibilitatea şi, în consecinţă, continuitatea nelimitată a sinelui. Dar piatra este totodată şi simbolul opacităţii, inerţiei şi imobilităţii, în timp ce viaţa în general, şi condiţia umană în particular, se caracterizează prin *creativitate* şi *libertate*. Pentru om, aceasta înseamnă în ultimă instanţă creativitate şi libertate spirituală. Astfel, moartea devine parte a condiţiei umane; fiindcă, aşa cum vom vedea imediat, experienţa morţii este cea care face inteligibilă noţiunea de *spirit* şi *de fiinţe spirituale*. Pe scurt, indiferent care a fost cauza primei morţi, omul a devenit el însuşi şi şi-a putut împlini destinul doar ca fiinţă pe deplin conştientă de propria-i mortalitate.

Bătrânul Henry James, tatăl lui William şi Henry, a scris odată că „primul şi cel mai mare serviciu pe care îl face Eva lui Adam este de a-l scoate din Rai”. Aceasta este fără îndoială viziunea modernă occidentală asupra acestei catastrofe primordiale – pierderea paradisului şi a nemuririi. În nicio cultură tradiţională moartea nu e privită ca binecuvântare. Dimpotrivă, în societăţile arhaice mai putem găsi ideea perenităţii omului, mai precis, convingerea că omul, deşi nu mai e nemuritor, ar putea trăi nelimitat numai dacă un agent ostil nu i-ar pune capăt vieţii. Cu alte cuvinte, o *moarte naturală* este pur şi simplu de neconceput. La fel cum şi-au pierdut nemurirea strămoşii, prin întâmplare sau intrigă demonică, tot astfel omul moare în prezent, deoarece cade victimă magiei, duhurilor sau altor agresori supranaturali.

Totuşi, în multe culturi arhaice, cum sugerează cu atâta eleganţă mitul Pietrei şi Bananei, moartea e considerată un complement necesar al vieţii. În esenţă, aceasta înseamnă că moartea schimbă statutul ontologic al omului. Separarea sufletului de trup aduce cu sine un nou mod de a fi. De-acum încolo omul este redus la o existenţă

53 Vezi Hans Abrahamsson, *The Origin of Death: Studies in African Mythology*, Uppsala, 1951.

54 R.H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1895, p. 265 (*= From Primitives to Zen*, p. 139).

55 J.G. Frazer, *The Belief in Immortality*, 3 vol., Londra, 1913: vol. 1, pp. 74-75, cit pe A.C. Kruijt (= *From Primitives to Zen,* p. 140).

spirituală: devine un duh, un „spirit”.

Simbolismul cosmologic al riturilor funerare

În multe culturi există credinţa că separarea trupului de suflet produsă de prima moarte a fost însoţită de o modificare structurală a întregului cosmos: cerul s-a îndepărtat şi mijlocul de comunicaţie dintre cer şi pământ a fost distrus (copacul, liana sau scara ce lega cerul de pământ, a fost tăiat, muntele cosmic a fost netezit). De atunci nu se mai poate ajunge la zei cu uşurinţă, cum se putea înainte; acum zeii locuiesc departe, retraşi în cerul cel mai înalt, unde numai şamanii sau vracii pot ajunge în timpul extazului, adică în „spirit”.[56]

Există totodată şi credinţa că, atunci când omul a fost făcut, Creatorul i-a dat suflet iar pământul i-a dat trup. În momentul morţii, aceste două elemente se întorc fireşte la sursele lor: trupul în pământ, iar sufletul la autorul celest.[57]

Astfel de analogii între cosmogonie, antropogonie şi moarte indică, ca să spunem aşa, virtualităţile „creative” ale actului morţii. Pentru că, printre societăţile arhaice, e bine cunoscut faptul că moartea nu e considerată *reala* atâta timp cât ceremoniile funerare nu sunt săvârşite cum se cuvine. Altfel spus, constatarea morţii fiziologice este doar un semnal că trebuie îndeplinită o nouă serie de ritualuri, pentru a „crea” noua identitate a celui decedat. Trupul trebuie pregătit în aşa fel încât să nu poată fi reînsufleţit prin magie şi să devină un instrument de performanţe malefice. Şi, mai important, sufletul trebuie dirijat spre noul sălaş şi integrat prin ritual în comunitatea locuitorilor acestuia.

Din păcate, ştim foarte puţin despre simbolismul religios al ceremoniilor funerare la societăţile arhaice şi tradiţionale. Ne dăm seama de gradul nostru de ignoranţă când, cu puţin noroc, vreun antropolog contemporan are ocazia să fie martorul unui ritual funerar şi să primească explicaţii. Aşa s-a întâmplat cu antropologul columbian Reichel-Dolmatoff care, în 1966, a asistat la îngroparea unei fete tinere din tribul Kogi, în Sierra Nevada de Santa Maria. Descrierea publicată de el este încă insuficient cunoscută; merită cu siguranţă să fie rezumată aici.

După alegerea locului pentru mormânt, şamanul *(mama)* execută o serie de gesturi rituale şi spune: „Iată satul Morţii. Iată casa ceremonială a Morţii. Iată pântecul. Voi descuia casa. Casa este închisă şi urmează să o deschid!” După aceea anunţă: „Casa este deschisă!”, şi arată oamenilor locul unde trebuie să sape mormântul. Pe fundul mormântului se pun pietre mici verzi, scoici şi o cochilie de melc. Apoi şamanul încearcă zadarnic să ridice trupul, lăsând impresia că e foarte greu; reuşeşte abia la a noua încercare. Trupul e aşezat cu capul la răsărit; el „închide casa”, adică închide mormântul. Urmează alte mişcări rituale în jurul mormântului, iar în final se întorc cu toţii în sat. Ceremonia durează aproximativ două ore.

Aşa cum a remarcat Reichel-Dolmatoff, arheologul care va dezgropa mormântul în viitor va găsi un schelet cu capul la răsărit având câteva pietre şi scoici alături. Ritualurile şi, mai presus de toate, ideologia religioasă implicată în ele nu vor fi „recuperabile” o dată cu celelalte elemente. Mai mult decât atât, pentru un observator neavizat din zilele noastre, simbolismul ceremoniei rămâne inaccesibil dacă ignoră religia tribului Kogi în totalitate. Căci, aşa cum a remarcat Reichel-Dolmatoff, „satul Morţii” şi „casa ceremonială a Morţii” sunt „verbalizări” ale cimitirului, în timp ce „casa” şi „pântecul” sunt „verbalizări” ale mormântului (aceasta explică poziţia fetală a

---

56 Cf. Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, trad. Philip Mairet, New York, 1960; republ, New York, 1967, pp. 59 ş. urm. Vezi şi *id., Australian Religions: An Introduction,* Ithaca, N.Y., 1973, pp. 33 ş. urm.

57 Vezi *inter alia*, Olof Pettersson, *Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lappish Religion*, Lund, 1957, pp. 20 ş. urm.

trupului aşezat pe partea dreaptă). Aceste ceremonii sunt urmate de „verbalizarea” ofrandelor de „hrană pentru morţi” şi prin ritualul „deschiderii” şi „închiderii” casei-pântec. O purificare finală încheie ceremonia.

În plus, tribul Kogi identifică lumea – pântecul Mamei Universale – cu fiecare sat în parte, fiecare casă de cult, fiecare locuinţă şi fiecare mormânt. Când şamanul ridică un cadavru de nouă ori, aceasta înseamnă revenirea la starea fetală parcurgând cele nouă luni de gestaţie în ordine inversă. Şi deoarece mormântul este asimilat lumii, ofrandele funerare capătă semnificaţie cosmică. Mai mult decât atât, ofrandele, „hrană pentru morţi”, au şi semnificaţie sexuală, pentru că în mituri şi vise, ca şi în ceremoniile nupţiale, mâncatul simbolizează actul sexual; în consecinţă, ofrandele funerare constituie sământa ce fertilizează Mama Universală. Şi scoicile sunt încărcate cu un simbolism foarte complex, care nu are doar semnificaţie sexuală. Ele reprezintă membrii în viaţă ai familiei, în timp ce cochilia de melc simbolizează „perechea” celui decedat; pentru că, dacă nu se află în mormânt, tânăra fată, o dată ajunsă pe lumea cealaltă, „va cere un soţ” – ceea ce va provoca moartea unui tânăr din trib.[58]

Anticiparea rituală şi extatică a morţii

Întrerupem aici analiza dezvoltată atât de pertinent de Reichel-Dolmatoff. Un asemenea exemplu arată cât de precar este modul în care înţelegem simbolismul antropocosmic ce inspiră orice înhumare tradiţională şi, în consecinţă, cât de puţin ştim despre dimensiunile religioase ale morţii şi ale actului morţii în societăţile arhaice. Suntem totuşi siguri de un lucru: pretutindeni în lumea tradiţională, moartea este sau a fost considerată o a doua naştere, începutul unei existenţe noi, *spirituale*. Cu toate acestea, cea de-a doua naştere nu este naturală precum prima – naşterea biologică; adică nu este „dată”, ci trebuie creată ritual. În acest sens, moartea este o *iniţiere,* o pătrundere într-un nou mod de a fi. Şi, cum se ştie, orice iniţiere constă în esenţă dintr-o moarte simbolică urmată de o renaştere sau o înviere.[59] În plus, orice trecere de la un mod de a fi la altul implică în mod necesar un act simbolic al morţii: trebuie să mori în condiţia ta precedentă pentru a te naşte într-o stare nouă, superioara. În riturile de iniţiere ale pubertăţii, adolescentul moare în condiţia sa naturală, biologică, şi revine la viaţă ca fiinţă ce aparţine unei culturi; şi din acest moment are acces la valorile spirituale ale tribului. În timpul iniţierii, novicii sunt consideraţi morţi şi se comportă precum duhurile.[60] În astfel de cazuri suntem martorii unei anticipări destul de veridice a morţii, adică o anticipare a modului de a fi al unui spirit. Prin urmare, în unele culturi există credinţa că numai cei care au fost iniţiaţi corespunzător vor dobândi o postexistenţă *reală*; ceilalţi, fie vor fi osândiţi la starea larvară, fie vor cădea victimă unei „a doua morţi”.

Nu este în intenţia mea să evoc toate universurile religioase şi culturale majore prilejuite de confruntarea cu moartea. Se poate discuta detaliat despre cultele strămoşilor şi eroilor sau credinţele şi ritualurile privind întoarcerea colectivă a morţilor, adică acele mascarade periodice în care unii cercetători au văzut începuturile teatrului. Indiferent ce credem despre originea tragediei greceşti, este sigur că ceremoniile care celebrează întoarcerea periodică a morţilor au inspirat spectacole complexe şi dramatice care au jucat un rol considerabil în multe culturi populare.

---

58 G. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria”, *Razon y Fabula: Revista de la Universidad de los Andes* 1, 1967, pp. 55-72, în special pp. 63 ş. urm. Vezi şi Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion,* Chicago, 1969, pp. 138 ş. urm.; *id.*, „South American High Gods, Part II”, *History of Religions* 10.3, 1971, pp. 234-266, în special pp. 256 ş. urm.

59 Cf. Mircea Eliade, *Birth and Rebirth**, trad. Willard R. Trask, New York, 1958; republ., *Rites and Symbols of Initiation*, New York, 1965. [**Naşteri mistice,* trad. din franc. Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 (n. ed.).]

60 *Birth and Rebirth*, pp. 15 ş. urm.

Deosebit de creative erau experienţele extatice ale şamanilor, mai exact călătoriile lor în cer sau în lumea morţilor. Reprezentând o separare momentană a sufletului de trup, extazul a fost, şi încă mai este, considerat o anticipare a morţii. Capabil să călătorească în lumi spirituale şi să vadă fiinţe supraomeneşti (zei, demoni, spirite ale morţilor), şamanul a contribuit în mare măsură la cunoaşterea morţii:

După toate probabilităţile, multe trăsături ale „geografiei funerare” precum şi unele teme ale mitologiei morţii sunt rezultatul experienţelor extatice ale şamanilor. Pământurile pe care le vede un şaman şi personajele pe care le întâlneşte în călătoriile lui extatice în lumea de dincolo sunt minuţios descrise chiar de şaman, fie în timpul transei, fie după aceea. Lumea necunoscută şi înfricoşătoare a morţii capătă astfel formă şi e organizată după anumite modele. În cele din urmă, evidenţiază o structură şi, în decursul timpului, devine familiară şi acceptabilă. În schimb, locuitorii supranaturali ai lumii morţilor devin *vizibili*: capătă formă, îşi etalează personalitatea şi chiar biografia. Încetul cu încetul, lumea morţilor devine cognoscibilă. În ultimă analiză, relatările călătoriilor extatice ale şamanilor contribuie la „spiritualizarea” lumii morţilor şi, în acelaşi timp, o îmbogăţesc cu forme şi imagini fermecătoare.[61]

Există totodată o asemănare vădită între relatările extazurilor şamanice şi anumite teme epice din literaturile orale ale Siberiei, Asiei Centrale, Polineziei şi ale unor triburi nord-americane.[62] La fel cum şamanul descinde în lumea de dincolo pentru a readuce sufletul unei persoane bolnave, tot astfel se duce eroul epic în lumea morţilor, şi, după multe încercări, reuşeşte să readucă sufletul unei persoane moarte – precum în cunoscuta poveste a luptei lui Orfeu pentru readucerea sufletului Euridicei.

În plus, un număr mare de motive dramatice, atât în mit, cât şi în folclor, conţin călătorii îrr regiuni fabuloase aflate dincolo de ocean sau la capătul lumii. Evident, aceste ţinuturi mitice reprezintă tărâmul morţii. Este imposibil de depistat originea sau „istoria” unor astfel de geografii funerare, dar toate sunt legate direct sau indirect de diferite viziuni ale celeilalte lumi, mai cunoscute fiind cea subterană, cea celestă şi cea a ţinutului de dincolo de ocean.[63]

Voi mai avea multe de spus despre aceste geografii mitice; pentru moment voi aminti alte exemple despre ceea ce se poate numi înţelegere „creativă” a morţii şi actului morţii. De fapt, o dată interpretată ca trecere la un alt mod de existenţă, superior, moartea a devenit modelul paradigmatic al tuturor schimbărilor semnificative din viaţa omului. Asimilarea platonică a filosofiei cu anticiparea morţii devine în decursul timpului o venerabilă metaforă. Dar nu acesta a fost cazul experienţelor mistice, de la extazele şamaneşti la cele experimentate de marii mistici ai religiilor majore. Un sfânt hindus, ca şi unul creştin, „moare” în condiţia profană: este „mort pentru lume”; este şi cazul marilor mistici evrei şi musulmani.

Toate aceste omologii creative – simboluri şi metafore generate de conceperea actului morţii ca model paradigmatic în orice tranziţie semnificativă – subliniază funcţia spirituală a morţii: faptul că moartea transformă omul într-o formă de spirit, fie că este suflet, duh, trup eteric sau altceva. Dar, pe de altă parte, asemenea transformări spirituale sunt exprimate prin imagini şi simboluri legate de naştere, renaştere sau înviere, adică de o viaţă nouă şi, uneori, mai puternică. Acest paradox este implicit în primele interpretări ale actului morţii ca început al unui nou mod de existenţă.

De fapt, există o curioasă ambivalenţă, dacă nu o contradicţie latentă, în multe

61 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy**, trad. Willard R. Trask, New York, 1964, pp. 500 ş. urm. [**Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. din franc. Brânduşa Prelipceanu şi Cezar Baltag, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 (n.ed.).]

62 Vezi *ibid.*, pp. 213 ş. urm., 311 ş. urm., 368 ş. urm. Vezi şi R. A. Stein, *Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 317 ş. urm., 370 ş. urm.

63 Există o literatură bogată pe aceste teme. Operele lui Frazer *(The Belief in Immortality*, vol. 1-3) şi Olof Pettersson *(Jabmek and Jabmeaimo)* sunt valoroase pentru materialele colectate (vezi Pettersson, bibliografie, pp. 233-241). Pentru o prezentare mai sumară, vezi F. Bar, *Les Routes de l'autre monde*, Paris, 1946.

modele rituale ale confruntării cu moartea. Capacitatea spiritualizantă a morţii poate fi exaltată cu entuziasm, dar dragostea pentru trup şi pentru viaţa incarnată se dovedeşte mai puternică. De vreme ce se consideră adevărat, cum spunea Lloyd Warner, că bărbatul australian devine în momentul morţii „pe deplin spiritual şi sacru", această transformare nu e întâmpinată cu bucurie. Mai degrabă – pretutindeni în Australia –, când cineva moare apare un sentiment de criză catastrofică. Bocitul femeilor, crestarea capului cuiva pentru a lăsa să curgă sânge şi alte manifestări de durere şi disperare ating o adevărată frenezie. „Durerea şi furia colectivă sunt controlate doar de certitudinea şi convingerea absolută că mortul va fi răzbunat."[64]

Paradoxala sălăşluire a sufletului morţilor

Majoritatea acestor idei şi comportamente contradictorii sunt prilejuite de problema stabilirii sălaşelor sufletului. Există o credinţă larg răspândită că morţii bântuie locurile cunoscute, deşi se presupune că se află concomitent în morminte şi în lumea de dincolo. O astfel de sălăşluire paradoxală a sufletului se explică în diferite moduri, în funcţie de diversele sisteme religioase. Fie se afirmă că o parte a sufletului rămâne lângă locuinţă sau lângă mormânt, în timp ce sufletul „esenţial" pleacă în tărâmul morţilor; sau se susţine că sufletul zăboveşte câtva timp în apropierea celor vii înainte de a se alătura, în cele din urmă, comunităţii morţilor în lumea de dincolo. În pofida acestor explicaţii şi nu numai, în cele mai multe religii există o înţelegere tacită a faptului că morţii sunt prezenţi simultan în mormânt şi într-un tărâm spiritual. O asemenea concepţie, larg răspândită în lumea mediteraneană, a fost acceptată aşa cum se cuvine de Biserică. Menţionez că ne ocupăm aici de tradiţia populară precreştină, recunoscută mai târziu de Biserică. Dar aceeaşi idee a fost împărtăşită şi de cei mai riguroşi teologi, precum Sfântul Ambrozie din Milano. În anul 379, când fratele acestuia, Satyrus, a murit, Ambrozie l-a îngropat lângă trupul unui martir. Marele teolog a compus următoarea inscripţie funerară: „Ambrozie şi-a înmormântat fratele, pe Manlius Satyrus, la stânga unui martir; ca răsplată pentru viaţa lui dreaptă, fie ca acest sânge sfânt să-l pătrundă şi să-i îmbibe trupul."[65] Astfel, deşi se presupunea că Satyrus era de-acum în cer, sângele martirului mai putea „lucra" asupra lui Satyrus, cel din *mormânt*. Această credinţă în dubla sălăşluire a morţilor nu are nimic de-a face cu doctrina creştină a învierii trupului; pentru că, aşa cum subliniază pe bună dreptate Oscar Cullmann, „învierea trupului este un nou act de creaţie care cuprinde totul..." şi „este legată de un *întreg proces divin* ce implică salvarea"[66].

Convingerea aproape universală că morţii sunt prezenţi atât pe pământ, cât şi într-o lume spirituală este foarte semnificativă, revelând speranţa secretă că, în pofida tuturor dovezilor contrarului, morţii pot să facă într-un fel parte din lumea celor vii. Cum am văzut, apariţia morţii face posibil un mod de a fi al spiritului, dar, în sens contrar, procesul spiritualizării este realizat şi exprimat prin simboluri şi metafore ale vieţii. Ne aducem aminte de interpretarea biunivocă prin care cele mai importante acte ale vieţii sunt văzute prin prisma morţii şi invers; de exemplu, căsătoria ca moarte, moartea ca naştere ş.a.m.d. În ultimă instanţă, acest proces paradoxal revelează o nostalgie şi poate o speranţă tainică de a ajunge la un nivel de înţelegere în care viaţa şi moartea, trupul şi spiritul se dovedesc a fi aspecte sau etape dialectice ale unei singure realităţi ultime. Indirect, aceasta implică o depreciere a condiţiei spiritului pur. Se poate spune într-adevăr că, exceptând orfismul, platonismul şi gnosticismul, antropologiile Europei şi Orientului Apropiat nu au conceput omul ideal doar ca fiinţă

---

64 Mircea Eliade, *Australian Religions*, p. 167.

65 Buecheler, ed., *Carmina latina epigraphica* 1421, cit. de J.P. Jacobsen, *Les Manes*, 3 vol., Paris, 1924: vol. 1, p. 72.

66 Oscar Cullmann, „Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?", în Krister Stendahl, ed., *Immortality and Resurrection*, New York, 1965, p. 29.

spirituală, ci şi ca spirit incarnat. Concepţii asemănătoare pot fi descifrate în câteva din mitologiile arhaice. Mai mult decât atât, se poate evidenţia în anumite curente primitive milenare speranţa eshatologică în învierea trupului, speranţă împărtăşită în zoroastrism, iudaism, creştinism şi islamism.[67]

Paradoxul interpretării biunivoce a simbolurilor şi metaforelor vieţii cu simbolurile şi metaforele morţii a atras atenţia unor psihologi, lingvişti şi filosofi – dar până acum (cel puţin din câte ştiu) niciun istoric al religiilor nu a contribuit semnificativ la această dezbatere, în orice caz, istoricul religiilor poate descifra sensuri şi intenţionalităţi care au scăpat altor cercetări. Paradoxul acestei interpretări biunivoce dezvăluie faptul că, indiferent ce gândim sau credem că gândeşte despre viaţă şi moarte, el experimentează constant moduri şi niveluri ale actului morţii. Aceasta înseamnă mai mult decât o simplă confirmare a truismului biologic conform căruia moartea este mereu prezentă în viaţă. Important este faptul că, în mod conştient sau inconştient, explorăm continuu lumile imaginare ale morţii şi inventăm neobosit altele noi. Aceasta mai înseamnă că anticipăm experienţele morţii chiar atunci când suntem, ca să zic aşa, conduşi de cele mai creative epifanii ale vieţii.

Geografii funerare mitice

Pentru exemplificare, să ne întoarcem la geografiile funerare mitice discutate mai sus. Morfologia unor astfel de tărâmuri fabuloase este extrem de bogată şi complexă.

Niciun om de ştiinţă nu poate pretinde a cunoaşte toate paradisurile, iadurile, lumile de dincolo şi contra-lumile (sau anti-lumile) morţilor. Şi nici nu poate să afirme că va cunoaşte toate căile care duc la aceste ţări ale minunilor, deşi poate fi sigur că acolo vor fi un râu şi un pod, o mare şi o barcă, un copac, o peşteră sau o prăpastie; dar şi un câine şi un alai demonic sau angelic, sau un portar – pentru a menţiona doar elementele cele mai des întâlnite pe drumul către ţara-fără-de-întoarcere.[68]

Dar ceea ce ne interesează nu e varietatea infinită a acestor tărâmuri fantastice, ci, aşa cum am spus, faptul că ele ne mai hrănesc şi stimulează imaginaţia. Mai mult decât atât, noi ţări-fără-de-întoarcere şi noi căi pe care ajungi teafăr sunt descoperite continuu, în visele sau fanteziile noastre, sau de către copii, poeţi, romancieri, pictori şi regizori de film. Contează prea puţin că sensul *real* al acestor ţări şi peisaje, persoane, imagini şi acţiuni nu e întotdeauna clar pentru cei care le cercetează sau imaginează. Copiii din Europa şi America mai joacă şotron, fără să ştie că reiau un joc iniţiatic al cărui scop este să intre şi să iasă teafăr din labirint; pentru că, jucând şotron, ei coboară simbolic în lumea de dincolo şi revin pe pământ.[69]

Astfel, faptul că mitologiile morţii şi geografiile funerare au devenit o parte a vieţii cotidiene a omului modern este deopotrivă important şi revelator. Proverbul francez *Partir c'est mourir un peu* este adesea citat, dar nu reprezintă un exemplu edificator. Moartea nu este anticipată sau experimentată simbolic numai de acţiuni precum plecarea, despărţirea de un oraş sau o ţară ş.a.m.d. Nici limbajul de zi cu zi, cu nenumăratele evocări pitoreşti ale iadului, paradisurilor şi purgatoriilor, nici nenumăratele proverbe care se referă la ele nu fac dreptate pe deplin rolului creator pe care îl joacă universurile imaginare în viaţa omului modern. Încă din anii '20, criticii literari au reuşit să descifreze mitologiile şi geografiile morţii în proză, teatru şi poezie. Istoricii religiilor pot merge mai departe, arătând că multe gesturi şi evenimente din viaţa cotidiană sunt legate simbolic de modurile şi nivelurile actului morţii. Orice

67 Pentru exemple, vezi Mircea Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, 1962, pp. 171 ş. urm.

68 Voi discuta aceste geografii mitice într-un volum la care lucrez – „Mythologies de la mort".

69 Vezi Jan de Vries, *Untersuchung uber das Hupfspiel: Kinderspiel-Kulttanz*, Folklore Fellows Communication no. 173, Helsinki, 1957, pp. 83 ş. urm. Vezi şi Siegbert Hummel şi Paul G. Brewster, *Games of the Tibetans*, Folklore Fellows Communication no. 187, Helsinki, 1963, pp. 18-19, 32-33.

imersiune în întuneric, orice revărsare de lumină, reprezintă o întâlnire cu moartea. Acelaşi lucru poate fi spus şi despre practicarea alpinismului, zborului la înălţime, înotului subacvatic, sau despre orice călătorie lungă, descoperire a unei ţări necunoscute, sau chiar întâlnirea semnificativă cu persoane străine. Fiecare asemenea experienţă aminteşte şi reactualizează un peisaj, o imagine sau un eveniment aparţinând unuia din acele universuri imaginare cunoscute în mitologii sau folclor sau în propriile noastre vise şi fantezii. Nu e nevoie să adaug că suntem rareori conştienţi de sensul simbolic al unor astfel de experienţe. Ceea ce contează este faptul că, deşi inconştiente, aceste sensuri simbolice joacă un rol decisiv în vieţile noastre. Acest lucru e confirmat de faptul că nu ne putem pur şi simplu detaşa de asemenea universuri imaginare, indiferent dacă lucrăm sau reflectăm, ne relaxăm sau ne amuzăm, dormim sau visăm, ori chiar încercăm zadarnic să adormim.

Moartea, o coincidentia oppositorum

Am observat în repetate rânduri ambivalenţa imaginilor şi metaforelor morţii şi vieţii. În universurile imaginare, ca în atâtea mitologii şi religii, moartea şi viaţa sunt legate dialectic. Cu siguranţă există şi coşmaruri provocate de imagini funebre înfiorătoare; dar în aceste cazuri avem de-a face cu experienţe iniţiatice, deşi suntem rareori conştienţi de acest lucru. Pe scurt, putem spune că şi occidentalul modern, în pofida ignoranţei religioase şi indiferenţei faţă de problema morţii, mai este implicat, conştient sau nu, în dialectica misterioasă ce i-a obsedat pe strămoşii noştri de demult. Moartea este de neconceput dacă nu e legată într-un fel sau altul de o *nouă* formă de a fi, indiferent cum ar putea fi imaginată această formă: postexistenţă, renaştere, reincarnare, nemurire a spiritului sau înviere a trupului. În multe tradiţii există şi o speranţă de recuperare a perenităţii originare. În ultimă instanţă, dacă ne referim din nou la mitul indonezian, aceasta echivalează cu a spune că unica soluţie satisfăcătoare pentru strămoşii mitici ar fi fost să fi ales *deopotrivă* piatra şi banana. Luate separat, niciuna nu poate alina nostalgia paradoxală a omului de a se cufunda pe deplin în viaţă şi de a participa în acelaşi timp la nemurire – dorul său de a exista deopotrivă în timp *ţi* eternitate.

Pentru istoricul religiilor, asemenea pulsiuni şi nostalgii paradoxale nu reprezintă ceva neobişnuit. Într-un număr mare de universuri religioase recunoaştem voinţa de a transcende contrariile, polarităţile şi dualismul, pentru a obţine un fel de *coincidentia oppositorum*, adică un tot în care orice contradicţie este înlăturată. Să dăm numai un exemplu: omul ideal este considerat androginul – ca atare, el ia parte atât la viaţă, cât şi la veşnicie.

Cum se ştie, unitatea paradoxală a contrariilor caracterizează omologiile şi soteriologiile indiene. Una din cele mai profunde şi mai îndrăzneţe reinterpretări ale tradiţiei Mahayana, doctrina Madhyamika, promovată mai ales de Nagarjuna, a mers până la limitele extreme ale acestei dialectici. Ce putea fi mai scandalos, chiar un sacrilegiu, decât să declari, cum a făcut-o Nagarjuna, că „nu există absolut nimic care să diferenţieze *samsara* de *nirvana*, şi că nu există absolut nimic care să diferenţieze *nirvana* de *samsara”*?[70] Pentru a elibera mintea de structuri iluzorii dependente de limbaj, Nagarjuna a elaborat o dialectică ce ducea la suprema şi universala *coincidentia oppositorum.* Dar geniul său religios şi filosofic s-a hrănit din tradiţia venerabilă şi panindiană a coincidenţelor paradoxale între fiinţă şi nefiinţă, eternitate şi flux temporal, beatitudine şi suferinţă.

Cu siguranţă, aceste creaţii metafizice indiene nu pot fi puse alături de pulsiunile şi nostalgiile paradoxale ce dau naştere universurilor imaginare ale occidentalului, în

---

70 *Mulamadhyamakakanikas,* 25.19, trad. Frederick J. Streng, *Emptiness*, Nashville, 1967, p. 217.

orice caz, afinităţile lor structurale sunt evidente şi pun noi şi fascinante întrebări filosofilor şi psihologilor deopotrivă. Pe de altă parte, trebuie să avem în vedere eforturile repetate ale celor mai profunzi şi prolifici gânditori occidentali de recuperare a sensului existenţial al morţii. Drept urmare, deşi golită de semnificaţii religioase ca urmare a secularizării accelerate a societăţii occidentale, moartea a devenit, de la *Sein und Zeit*[71] încoace, însuşi centrul căutării filosofice. Succesul excepţional – chiar voga generală, s-ar putea spune – al cercetărilor lui Heidegger ilustrează dorinţa puternică a omului modern de a afla înţelesul existenţial al morţii.

Nu are rost să încercăm să rezumăm contribuţiile decisive ale lui Heidegger. Dar este important de observat că, dacă Heidegger descrie existenţa umană ca „Fiinţă-întru-moarte" (*Sein zum Tode*) şi proclamă moartea ca „potenţialitate proprie, exclusivă şi ultimă a lui *Dasein*[72], el afirmă totodată că „moartea este ascunzişul unde se retrage Fiinţa ca într-o cetate de munţi (*Gebirg*)"[73]. Sau, pentru a cita alt pasaj, moartea, „ca altar al Nefiinţei, ascunde înlăuntrul ei esenţa Fiinţei (*das Wesende des Seins*)"[74].

Este aproape imposibil de transpus oricare din concluziile filosofice fundamentale ale lui Heidegger într-o formulă simplă şi clară. Totuşi, se pare că la el, doar prin înţelegerea corectă a morţii omul poate să se conducă şi, în consecinţă, să se deschidă către Fiinţă. Într-adevăr, o existenţă devine autentică, adică pe deplin umană, atunci când, înţelegând inevitabilitatea morţii, omul îşi dă seama de „libertatea-întru-moarte *(Freiheit zum Tode)".* Dar atâta timp cât moartea „ascunde înlăuntrul ei esenţa Fiinţei", gândirea lui Heidegger se poate interpreta ca indicând posibilitatea întâlnirii Fiinţei în însuşi actul morţii. Indiferent ce ar gândi exegetul heideggerian despre o asemenea interpretare, important rămâne faptul că Heidegger a dovedit admirabil coexistenţa paradoxală a morţii şi vieţii, a fiinţei şi nefiinţei.

Istoricul religiilor va fi captivat mai ales de analiza pătrunzătoare făcută de Heidegger prezenţei în forme multiple a morţii chiar în toiul vieţii şi asupra încâlcitului camuflaj al fiinţei în nefiinţă. Poate că este privilegiul istoricului religiilor şi satisfacţia lui supremă descoperirea continuităţii gândirii şi imaginaţiei umane din preistorie până în zilele noastre, de la naivul şi enigmaticul mit precum cel al Pietrei şi Bananei la grandiosul dar la fel de enigmaticul *Sein und Zeit.*

71[?] Martin Heidegger, *Fiinţa şi timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti – în pregătire *(n. ed.).*

72 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* p. 250, cu comentariul lui William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought,* Haga, 1967, p. 76.

73 William J. Richardson, *Heidegger*, p. 574.

74 Martin Heidegger, *Vortrage und Aufsatze*, Pfullingen, 1954, p. 177, cu comentariul lui William J. Richardson, *Heidegger*, pp. 573-574.

4.

Ocultul şi lumea modernă[75]

Trebuie să vă spun la început ce anume intenţionez să discut în acest eseu. Voi încerca mai întâi să precizez sensul termenilor „ocult”, „ocultism” şi „ezoterism”. Apoi voi reconstitui o scurtă istorie a interesului pentru ocultism, începând de la mijlocul secolului al XIX-lea până în zilele noastre. Această privire retrospectivă este necesară pentru a ne da seama de schimbarea radicală la care suntem martori în lumea occidentală contemporană, în special în America. Mă voi ocupa după aceea de o serie de practici secrete, discipline oculte şi teorii ezoterice, în special de cele cărora li se face publicitate în literatura pentru tineret din America. În limitele acestui eseu, sunt constrâns să fac o selecţie destul de riguroasă printre numeroasele exemple aflate la dispoziţia noastră. Nu voi lua în consideraţie o serie de fenomene semnificative, cum ar fi noile secte religioase, cercurile spiritualiste, cercetarea parapsihologică ş.a. Trebuie să adaug că voi aborda toate aceste fenomene ca istoric al religiilor, adică nu voi încerca să le discut contextele, semnificaţiile sau funcţiile psihologice, sociologice sau chiar politice (lăsând asta pe seama celor mai în măsură să o facă).[76]

Conform Dicţionarului Oxford, termenul „ocult” a fost folosit pentru prima dată în 1545, în sensul de ceea ce „nu este perceput sau nu este perceptibil prin puterea minţii; ceea ce este dincolo de înţelegerea sau cunoaşterea comună”. Cu aproape un secol mai târziu, în 1633, cuvântul a căpătat o semnificaţie suplimentară, şi anume de obiect de studiu al „acelor faimoase ştiinţe antice şi medievale ce impuneau cunoaşterea sau utilizarea unor influenţe de natură secretă sau misterioasă (precum magia, alchimia, astrologia, teozofia)”. O definiţie mai cuprinzătoare a termenului „ocult”, potrivită utilizării contemporane, a fost oferită de Edward A. Tiryakian în incitanta lucrare „Pentru o sociologie a culturii ezoterice”. „Prin ocult”, scrie Tiryakian,

Înţeleg practicile, tehnicile sau procedurile intenţionale care: a) se bazează pe forţe ascunse sau tainice din natură sau cosmos ce nu pot fi măsurate sau recunoscute de instrumentele ştiinţei moderne; b) au drept consecinţe, dorite sau intenţionate, rezultate empirice, precum fie obţinerea de cunoştinţe despre desfăşurarea empirică a evenimentelor, fie deturnarea lor de la ceea ce ar fi devenit fără această intervenţie… Mergând mai departe, în măsura în care subiectul activităţii oculte nu e doar un agent

---

75[?] Lucrare prezentată la cea de-a XXI-a Conferinţă anuală comemorativă dedicată lui Freud, Philadelphia, 24 mai 1974, publ. în *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* 1.3, September 1974, pp. 195-213; cuprinde material suplimentar,în special bibliografic; republ. cu acordul editorului.

76 Există o literatură bogata despre ocult şi renaşterea ocultului. Se pot consulta: Richard Cavendish, *The Black Arts,* New York, 1967; Colin Wilson, *The Occult,* New York, 1971; Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age*, Englewood Cliffs, N. J., 1973; Richard Woolly, *The Occult Revolution: A Christian Meditation*, New York, 1973; Martin Marty, „The Occult Establishment”, *Social Research* 37, 1970, pp. 212-230; Andrew M. Greeley, „Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture”, *Youth and Society* 2, 1970, pp. 131-140; Marcello Truzzi, „The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch”, *Sociologicul Quarterly* 13, winter, 1972, pp. 16-36 (cu bibliografie bogată); Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture”, *American Journal of Sociology* 78, November, 1972, pp. 491-512; *id.*, „Esoterisme et exoterisme en sociologie: La sociologie a l’age du Verseau”, *Cahiers internationaux de Sociologie* 52, 1952, pp. 33-51. Vezi şi Edward A. Tiryakian, ed., *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult,* New York, 1974; Robert Galbreath, „The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey *Journal of Popular Cuiture* 5, winter, 1971, pp. 726-754, republ., *The Occult: Studies and Evaluationy* Bowling Green, Ohio, 1972.

oarecare, ci unul care a acumulat cunoştinţe şi deprinderi specializate necesare practicilor în discuţie, şi în măsura în care aceste practici sunt învăţate şi transmise într-un mod socialmente organizat (însă inaccesibil publicului larg), rutinizat şi ritualizat, putem socoti aceste practici ştiinţe sau arte oculte.[77]

Definiţia „ezoterismului" este întru câtva mai delicată. Tiryakian consideră „ezoterice" acele sisteme de credinţe religioase şi filosofice care se află la baza tehnicilor şi practicilor oculte; cu alte cuvinte, se referă la reprezentările cognitive mai cuprinzătoare ale naturii şi cosmosului, reflecţii epistemologice şi ontologice ale realităţii ultime, reprezentări care constituie un cumul de cunoştinţe pe care se bazează procedeele oculte.[78]

Dar cel mai important şi mai semnificativ reprezentant contemporan al ezoterismului, Rene Guenon, se opune făţiş aşa-ziselor practici oculte. După cum vom vedea, această deosebire este importantă şi ne va ajuta să înţelegem rolurile paralele ale ocultismului şi ezoterismului în timpurile moderne.

După cum se ştie, toate credinţele, teoriile şi tehnicile acoperite de termenii „ocult" şi „ezoteric" erau cunoscute încă din Antichitatea târzie. Unele – cum ar fi, spre exemplu, magia, astrologia, teurgia şi necromanţia – fuseseră inventate sau sistematizate cu cca. 2000 de ani mai devreme, în Egipt şi Mesopotamia. E inutil să adăugăm că cele mai multe practici de acest fel nu au dispărut complet în timpul Evului Mediu. Oricum, ele şi-au câştigat un nou prestigiu, devenind foarte respectabile şi în vogă în timpul Renaşterii italiene. Voi reveni la acest punct pentru că, cel puţin indirect, aruncă o lumină neaşteptată asupra subiectului nostru.

Scriitori francezi din secolul al XIX-lea şi interesul lor pentru ocult

Voga ocultismului a fost generată de un seminarist francez, Alphonse-Louis Constant, născut în anul 1810 şi cunoscut sub pseudonimul Eliphas Levi.[79] De fapt, termenul „ocultism" a fost inventat de acest pretins călugăr şi a Fost folosit pentru prima dată în limba engleză de teozoful A.D. Sinnet în 1881. La maturitate, Levi a citit *Kabbala Denudata* de Christian Rosenroth şi, probabil, lucrările lui Jacob Boehme, Swedenborg, Louis-Claude de Saint-Martin („filosoful necunoscut") şi ale altor teozofi din secolul al XVIII-lea. Cărţile lui – *Dogme et rituel de la haute magie* (1856), *l'Histoire de la magie* (1859) şi *La Clef des grands mysteres* (1861) – au avut un succes greu de înţeles astăzi, întrucât ele nu sunt decât un cocteil pretenţios. „Abatele" Levi a fost „iniţiat" într-un număr de societăţi secrete – rosicruciaţii, francmasonii etc. –, atât în Franţa, cât şi în Anglia; l-a întâlnit pe Bulwer-Lytton, autorul faimosului roman ocult *Zanoni,* şi a făcut o anumită impresie asupra cinei Blavatsky, fondatoarea Societăţii Teozofice.

Eliphas Levi, care a murit în anul 1875, a fost pus la loc de cinste de următoarea generaţie de neo-ocultişti francezi. Cel mai însemnat dintre discipoli a fost dr Encausse, născut în anul 1865, cunoscut sub pseudonimul „Papus"[80]. Pretindea că trecuse prin ritualul de iniţiere al acelui individ destul de misterios, Don Martines de Pasqually (1743-1774), care înfiinţase un nou ordin ezoteric, intitulat pompos Franc-Maconnerie des Chevaliers Macons Elus Cohen de l'Univers.[81] Papus mai susţinea că el era

77 Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture", pp. 498 ş. urm.

78 *Ibid*, p. 499.

79 Despre Eliphas Levi, vezi Richard Cavendish, *The Black Arts,* pp. 31 ş. urm.

80 Despre Papus, vezi Rene Guenon, *Le Theosopbisme, histoire d'une pseudo-religion,* Paris, 1921, pp. 202 ş. urm.

81 Vezi Gerard van Rijnberk, *Un Thaumaturge au XVIIIe siecle: Martines de Pasqually, sa vie, son ceuvre, son ordre,* 2 vol., Paris, 1935, 1938.

„adevăratul discipol” al lui Saint-Martin – filozoful necunoscut”[82]. Nu pot să examinez aici teza principala a lui Martines de Pasqually; este suficient să spunem că pentru el scopul iniţierii era reintegrarea omului în „privilegiile adamice” pierdute, adică recăpătarea condiţiei primordiale de „oameni-zei, creaţi după imaginea lui Dumnezeu”. Asemenea convingeri erau împărtăşite de „filosoful necunoscut” şi de cei mai mulţi dintre teozofii creştini din secolul al XVIII-lea. Într-adevăr, pentru toţi aceşti autori condiţia originară a omului înainte de Cădere era susceptibilă de a fi redobândită prin „perfecţiune spirituală”, teurgie (adică prin evocarea spiritelor angelice) sau prin operaţii alchimice. Toate nenumăratele societăţi secrete, grupuri mistice şi loji masonice din secolul al XVIII-lea au urmărit regenerarea omului căzut.

Simbolurile lor centrale erau Templul lui Solomon, care urma să fie reconstruit simbolic; Ordinul Templierilor, ce avea să fie cel puţin parţial reconstituit, şi Graalul, ale cărui mit şi semnificaţie ascunse erau considerate prezente în operaţiile de alchimie spirituală.

Papus pretindea că ar fi avut acces la această întreagă tradiţie ocultă. În consecinţă, a creat – expresia lui era „reconstituit” – Ordinul Martiniştilor, prin care intenţiona să dezvăluie membrilor secretul doctrinei lui Louis-Claude de Saint-Martin. Dar, potrivit unor *cognoscenti*, acest ordin reflecta aproape exclusiv propriile idei ale lui Papus. Totuşi, Ordinul Martiniştilor a avut la început mult succes. Printre membrii primului „consiliu suprem” se număra o serie de scriitori bine cunoscuţi precum Maurice Barres, Paul Adam, Joseph Peladan, Stanislas de Guaita şi alţii. În acelaşi timp, Papus a sprijinit înfiinţarea altor grupuri oculte, precum l’Eglise gnostique universelle şi l’Ordre kabbalistique de la Rose-Croix.

Ceea ce e semnificativ în acest interes d *e fin du sie ele* pentru ocultism este rolul jucat de scriitorii francezi. Chiar un sceptic ca Anatole France a declarat, într-un articol publicat în 1890, că o anumită cunoaştere a ştiinţelor oculte a devenit necesară pentru înţelegerea unui număr mare de opere literare din această perioadă. Magia a ocupat un loc considerabil în imaginaţia poeţilor şi romancierilor noştri: i-a cuprins vertijul invizibilului, erau obsedaţi de ideea necunoscutului, iar timpul s-a întors la Apuleius şi la Phlegon din Tralles.[83]

Anatole France avea dreptate. Într-adevăr, unul din cele mai populare romane din epoca aceea, *La-bas* de J.-K. Huysmans, a fost inspirat de un practicant contemporan al magiei negre, preotul catolic redus la stare laicală Abbe Boullan, şi de disputa legată de magie dintre Boullan şi alt vrăjitor, scriitorul Stanislas de Guaita. De fapt, în anul 1893, când a murit Boullan, Huysmans şi alţi intimi ai grupului ocult au fost convinşi că el a fost omorât de Guaita printr-un act de magie neagră.[84] De asemenea, merită consemnat faptul că în aproximativ aceeaşi perioadă un număr de scriitori englezi s-au implicat în practici oculte şi erau nerăbdători să fie iniţiaţi în societăţi ermetice secrete. V-aş reaminti de Ordinul Zorilor Aurii, care îi număra printre membri pe William Butler Yeats, S.L. Mathews şi Aleister Crowley.[85]

Nu voi examina istoria târzie a acestor mişcări oculte sau originea şi evoluţia Societăţii Teozofice a dnei Blavatsky şi a altor grupuri paralele – cum ar fi Societatea Antropozofică a lui Rudolf Steiner. Oricum, trebuie făcute două remarci la acest punct. (1) Cea mai erudită şi distrugătoare critică a tuturor acestor aşa-zise grupuri oculte nu a fost făcută de un observator raţionalist „din afară”, ci de un autor dinăuntrul cercului, iniţiat corespunzător în câteva din ordinele secrete şi bine familiarizat cu doctrinele lor

82 Despre Louis-Claude de Saint-Martin, „Le Philosophe Inconnu”, vezi Antoine Faivre, *l’Esoterisme au XVIII* siecle*, Paris, 1973, pp. 188 ş. urm. şi bibliografie, p. 201, nota 125.

83 *Revue Illustree*, 15 fevrier 1890, cit. de Lucien Meroz, *Rene Guenon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962, p. 28.

84 Cf. Richard Cavendish, *The Black Arts*, pp. 34 ş. urm.

85 *Ibid.*, pp. 37 ş. urm.; cf. J. Symonds, *The Great Beast,* New York, 1952. Vezi şi *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*, John Symonds şi Kenneth Grant, ed., New York, 1969.

oculte; în plus, această critică nu a fost lansată dintr-o perspectivă sceptică sau pozitivă, ci din ceea ce el numea „ezoterism tradiţional”. Acest critic intransigent şi erudit era Rene Guenon. (2) Cu unele excepţii, mişcările oculte nu au atras atenţia unor competenţi istorici ai ideilor acelor timpuri, dar au fascinat un număr mare de scriitori de seamă, de la Baudelaire, Verlaine şi Rimbaud la Andre Breton şi unii scriitorii postsuprarealişti, precum Rene Daumal.

Voi avea mai multe de spus apropo de Rene Guenon şi critica radicală adusă tuturor mişcărilor oculte şi pseudospiritualiste din secolul trecut. Pentru moment, să luăm în consideraţie impactul unor astfel de concepţii asupra scriitorilor europeni si, în particular, semnificaţia interesului lor pentru oculţi încă din secolul al XVIII-lea, din timpul iluminismului şi din perioadele preromantice şi romantice ale primei părţi a secolului al XIX-lea, o serie de scriitori germani şi francezi au abordat liber în scrierile lor tradiţia ocultă şi teozofică. Între anii 1740 şi 1840 s-a scris un număr de romane şi nuvele foarte populare, uneori chiar excelente, semnate de Goethe (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1829), Schiller (*Der Geistesseher,* 1787), Jean-Paul *(Die unsichthare Loge*, 1793), Achim von Arnim *(Der Kronenwachter*, 1817), Novalis (*Die Lehrlinge von Saisy* 1797-1798), Zacharias Werner (*Die Sohne des Thales*, 1803), Charles Nodier *(Trilby,* 1822; *Jean Sbogar*, 1818; etc.), Balzac (*Seraphita*, 1834) şi alţii. Evident, este greu de adus toate aceste opere literare la un numitor comun. Oricum, se poate afirma că temele şi ideologia lor ocultă reflectau o speranţă într-o *renovatio* personală sau colectivă – o restaurare mistică a demnităţii şi puterilor originare ale omului; pe scurt, creaţiile literare reflectau şi continuau concepţiile teozofilor din secolele XVII şi XVIII şi ale surselor acestora.

O orientare cu totul diferită se poate observa la unii autori francezi din cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, atraşi de ideile, mitologiile şi practicile oculte popularizate de Eliphas Levi, Papus şi Stanislas de Guaita. De la Baudelaire şi Verlaine, Lautreamont şi Rimbaud la contemporanii noştri, Andre Breton şi discipolii lui, toţi aceşti artişti au utilizat ocultul ca armă puternică în revolta împotriva instituţiilor şi ideologiei burgheze.[86] Ei resping religia, etica, moravurile sociale şi estetica oficială contemporană. Unii dintre ei nu sunt numai anticlericali, ca cea mai mare parte a intelectualităţii franceze, dar şi anticreştini; ei refuză de fapt toate valorile iudeo-creştine precum şi idealurile greco-romane sau renascentiste. Au ajuns să fie interesaţi de grupurile gnostice şi secrete, nu numai pentru preţioasa lor tradiţie ocultă, dar şi pentru că asemenea grupuri au fost persecutate de Biserică. În tradiţiile oculte, aceşti artişti căutau elemente preiudeo-creştine şi preclasice (pregreceşti), adică metode creative şi valori spirituale egiptene, persane, indiene sau chinezeşti. Îşi căutau idealurile estetice în artele cele mai arhaice, în revelarea „primordială” a frumosului. Stephane Mallarme a declarat că un poet modern trebuie să ajungă *dincolo* de Homer, deoarece cu el a început decadenţa poeziei occidentale. Iar când a fost întrebat: „Dar ce poezie a existat înainte de Homer?”, Mallarme a răspuns: „Vedele!”

Scriitorii şi artiştii avangardei secolului al XX-lea au mers mai departe: au căutat noi surse de inspiraţie în artele plastice ale Orientului îndepărtat, în măştile şi statuile Africii şi Oceaniei. Suprarealismul lui Andre Breton a anunţat moartea întregii tradiţii estetice occidentale. Împreună cu alţi suprarealişti, precum Eluard şi Aragon, a aderat la comunism; de asemenea, şi-a căutat inspiraţia în diferitele pulsiuni ale inconştientului, dar şi în alchimie şi satanism. Rene Daumal a învăţat singur sanscrita şi a redescoperit estetica indiană; mai mult decât atât, era convins că, prin Gurdjieff, misteriosul maestru caucazian, a descoperit o tradiţie iniţiatică de mult uitată în Occident.[87] În concluzie, de la Baudelaire la Andre Breton, implicarea în ocult a reprezentat pentru avangarda literară şi artistică franceză una dintre cele mai eficiente

86 Cf. Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture”, pp. 504 ş. urm.

87 Despre Rene Daumal, vezi Jean Bies, *Litterature francaise et pensee hindoue des origines a 1950,* Paris, 1974, pp. 491 ş. urm. şi bibliografie, pp. 670 ş. urm.

modalităţi de critică şi respingere a valorilor religioase şi culturale ale Occidentului – eficiente pentru că se credea că se bazează pe fapte istorice.

Subliniez acest aspect al problemei pentru că, după cum se ştie îndeobşte, revoluţiile artistice (adică transmutările valorilor estetice) anticipează ceea ce se va întâmpla după una sau două generaţii într-un segment mai mare al societăţii. Mai mult decât atât, interesul scriitorilor pentru ocult era, cel puţin parţial, contemporan cu investigarea de către Freud a inconştientului şi cu descoperirea psihanalizei care a contribuit substanţial la schimbarea moravurilor şi a modurilor de gândire europene. Freud a demonstrat valorile gnoseologice ale produselor fanteziei, considerate până atunci lipsite de sens sau opace. O dată ce exprimările inconştientului au fost articulate într-un sistem de sensuri comparabil cu limbajul nonverbal, numărul imens de universuri imaginare reflectate în creaţiile literare a dezvăluit o semnificaţie mai adâncă şi secretă, total independentă de valoarea artistică a lucrărilor respective.

Doctrinele ezoterice şi cercetările contemporane

Revenind la vremuri mai recente, suntem frapaţi de o relevantă diferenţă: în timp ce implicarea scriitorilor din secolul al XIX-lea în ocult nu a fost însoţită de o curiozitate similară din partea istoricilor ideilor, în ultimii 30 sau 40 de ani s-a ajuns la o situaţie inversă. Dacă mai există un număr de autori care urmează linia lui Huysmans sau Andre Breton, istoricii ideilor au adus contribuţii decisive şi lămuritoare la înţelegerea tradiţiilor oculte. De fapt, aproape că se poate spune că popularitatea fantastică a ocultului care a început la mijlocul anilor ‘60 a fost anticipată de o serie de cărţi ştiinţifice fundamentale despre doctrinele ezoterice şi practicile secrete, publicate între anii 1940 şi 1960. Desigur, trebuie să avem în vedere că două dintre descoperirile celebre ale secolului au scos la iveală documente provenind de la grupurile ezoterice sau secrete. Mă refer la biblioteca gnostică a lui Nag Hammadi şi la numeroasele manuscrise găsite în peşterile de la Marea Moartă, care, foarte probabil, au aparţinut unei comunităţi eseniene. Publicarea şi traducerea acestor documente este în curs de desfăşurare. Totuşi s-a făcut multă lumină în două probleme extrem de controversate până acum o generaţie.

Dar independent de aceste descoperiri arheologice, cercetările contemporane s-au materializat într-un număr de lucrări nepreţuite care ne-au schimbat radical înţelegerea şi evaluarea tradiţiei spirituale şi ezoterice. Înainte de toate, există splendidele monografii ale lui Gershom Scholem despre Cabală, gnosticismul iudaic şi sistemele mistice. Erudiţia şi intuiţia lui Scholem au revelat o lume de semnificaţii foarte coerente şi profunde în texte care fuseseră în general respinse fiindcă aparţineau magiei şi superstiţiilor. Exemple de lucrări mai puţin cunoscute cititorilor nespecialişti sunt numeroasele cărţi despre şi traducerile tratatelor ezoterice ismailite aparţinând tradiţiei islamice persane, scoase la iveală de Henri Corbin şi discipolii lui.[88] Sau publicaţiile lui Rene de Forestier despre francmasonii oculţi ai secolului al XVIII-lea; Alice Joly şi Ger ard van Rijnbeck despre Martines de Pasqually şi lojile secrete din Lyon; Antoine Faivre despre ezoterismul secolului al XVIII-lea ş.a.[89] De asemenea, în ultimii 30 de ani am fost martorii unei evaluări mai corecte şi mai cuprinzătoare a alchimiilor chineze, indiene şi occidentale. Până recent, alchimia era privită fie ca protochimie – adică o disciplină embrionară, naivă sau preştiinţifică –, fie ca un conglomerat de mofturi superstiţioase, nerelevante din punct de vedere cultural.

88 Vezi în special Henry Corbin, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971-1972.

89 Cf. Rene Le Forestier, *La Franc-Maconnerie Templiere et occultisme*, Paris, 1970; Alice Joly, *Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maconnerie*, Macon, 1938; Gerard van Rijnbeck, *Un Thaumaturge au XVIIe siecle*; Antoine Faivre, *Kirchberger et l’illuminisme du XVIIIe siecle*, Haga, 1966; *id.*, *Eckartshausen et la theosophie chretienne*, Paris, 1969; *id.*, *l’Esoterisme au XVIIIe siecle*, Paris, 1973.

Investigaţiile lui Joseph Needham şi Nathan Sivin au dovedit structura holistă a alchimiei chineze – şi anume că este o ştiinţă tradiţională *sui-generis*, neinteligibilă fără cosmologiile şi presupoziţiile ei etice, aşa-zise „existenţiale”, şi fără implicaţiile ei soteriologice.[90] Studiind alchimia indiană, i-am descoperit relaţiile organice cu yoga şi tantra, adică cu tehnicile psihomentale specifice.[91] Şi este semnificativ faptul că în China alchimia a fost legată intim de practicile daoiste secrete; în India a reprezentat o parte din yoga tantrică; iar în Occident, alchimia greco-egipteană şi renascentistă era de obicei înrudită cu gnosticismul şi ermetismul, mai precis cu tradiţia „ocultă” secretă.

Dacă îmi permiteţi să mă refer la experienţa mea limitată, aş adăuga că în anul 1928, când am plecat ca tânăr student să studiez yoga şi tantra cu S.N. Dasgupta la universitatea din Calcutta, cărţile bune şi competente dedicate acestor subiecte puteau fi numărate pe degete. Astăzi există poate peste 50 sau 60 de publicaţii serioase, iar unele dintre ele conţin ediţii şi traduceri din sanscrită şi din textele tibetane considerate secrete, în sensul că au circulat doar printre membrii anumitor secte. (Totuşi, e adevărat că aceste texte sunt aproape ininteligibile dacă nu sunt comentate oral de un maestru.) Mai mult decât atât, în timp ce cu jumătate de secol în urmă cele mai multe texte yoghine şi tantrice erau considerate un nonsens pur sau produse ale unor fachiri obscurantişti şi ale unor practicanţi psihopaţi ai magiei negre, cercetările occidentale şi indiene contemporane au demonstrat din plin coerenţa lor teoretică şi marele lor interes psihologic.[92] Citez alt exemplu: când, în anii ‘40 am început să studiez şamanismul siberian şi central-asiatic, existau doar două monografii despre acest subiect, ambele în limba germană; astăzi există o bibliografie considerabilă în majoritatea limbilor europene occidentale.[93] Cu o generaţie în urmă, şamanismul era considerat fie un fenomen psihopatologic, fie o practică primitivă de vindecare şi un tip arhaic de magie neagră; dar cercetările contemporane au dovedit în mod convingător complexitatea, rigoarea şi bogata semnificaţie spirituală a iniţierii şi practicilor şamaneşti. Astfel de rezultate sunt importante dacă avem în vedere că şamanismul este cea mai veche şi mai larg răspândită tradiţie ocultă. Nu mai este nevoie să adăugăm că astăzi yoga, tantra şi şamanismul sunt foarte populare în cultura tineretului american şi că joacă un anumit rol în voga actuală a ocultului.[94]

Un rezultat foarte surprinzător al cercetării contemporane a fost descoperirea rolului important pe care l-au jucat magia şi ezoterismul ermetic nu numai în Renaşterea italiană, dar şi în triumful noii astronomii a lui Copernic, mai precis în teoria heliocentrică a sistemului solar. Într-o carte recentă, *Giordano Bruno şi tradiţia ermetică*, Frances A. Yeates a analizat în mod strălucit implicaţiile adânci ale interesului fervent pentru ermetism în această perioadă. Acest interes dezvăluie năzuinţa omului Renaşterii spre o „revelaţie” primordială care i-ar putea cuprinde nu

---

90 Vezi Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; cf. Mircea Eliade, „Alchemy and Science in China”, *History of Religions* 10, November 1970, pp. 178-182. După ce a scris aceste rânduri, Joseph Needham a editat vol. 5 al magnificei sale lucrări *Science and Civilization in China*, Cambridge, Anglia, 1974, cu tema „Spagyrical Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality”.

91 Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy**, New York, 1971. [**Făurari şi alchimişti*, trad. din franc. Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 (n. ed.).]

92 Cf. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom**,* New York, 1958; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition,* Londra şi New York, 1963; Alex Wayman, *The Buddhist Tantras*, New York, 1973. [***Yoga: Nemurire şi libertate*, trad. din franc. Walter Fotescu, ed. a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 (n.ed.).]

93 Vezi Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, 1964; cf. bibliografie, pp. 518-569.

94 Pentru a ilustra interesul larg pentru şamanism, citez doar două publicaţii recente: *Hallucinogens and Shamanism,* ed. Michael J. Harner, New York, 1973, şi volumul somptuos din *Artscanada,* nr. 184-187, December 1973-January 1974, *Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art*, cu multe ilustraţii.

numai pe Moise şi pe Platon, ci şi *Magia* şi *Cabala* şi, în primul rând, religiile de nepătruns ale Egiptului şi Persiei. El dezvăluie totodată şi o profundă insatisfacţie faţă de teologia medievală şi faţă de concepţia medievală despre om şi univers – o reacţie la ceea ce s-ar numi civilizaţia „provincială”, adică pur *occidentală*, şi năzuinţa spre o religie „mitică”, universalistă transistorică. Vreme de aproape două secole, Egiptul şi ermetismul, mai exact magia egipteană şi ezoterismul, au obsedat nenumăraţi teologi şi filosofi – atât credincioşi cât şi sceptici şi criptoatei. Dacă Giordano Bruno a aclamat cu entuziasm descoperirile lui Copernic, aceasta nu s-a datorat în primul rând importanţei lor ştiinţifice şi filosofice; s-a datorat faptului că el credea că heliocentrismul are un sens magic şi profund religios. În timp ce se afla în Anglia, Bruno a prezis revenirea iminentă la religia ocultă a vechilor egipteni aşa cum era descrisă în *Asclepios,* un faimos text ermetic. Bruno se simţea superior lui Copernic, deoarece, pe când Copernic îşi concepea teoria ca simplu matematician, Bruno pretindea că poate interpreta diagrama celestă copernicană ca hieroglifă a misterelor divine.[95]

Aş putea cita alte exemple, dar voi încheia această trecere în revistă cu o scurtă discuţie despre reevaluarea vrăjitoriei europene în zilele noastre. Cu c. 80 de ani în urmă, cercetători eminenţi precum Joseph Hensen şi Henri Charles Lea considerau că originile vrăjitoriei occidentale erau cu certitudine cunoscute: Inchiziţia era cea care a inventat vrăjitoria, şi nu vrăjitoarele. Cu alte cuvinte, toate poveştile cu sabaturi de vrăjitoare, practici satanice, orgii şi crime erau privite fie ca invenţii imaginare ale unor persoane nevrotice, fie ca declaraţii obţinute de la acuzaţi, în special prin tortură, în timpul proceselor. Aceasta se întâmpla realmente în timpul prigoanei vrăjitoarelor în secolele XV, XVI şi XVII. Dar în prezent ştim că vrăjitoria nu a fost inventată de Inchiziţie. Inchiziţia asimila pur şi simplu vrăjitoria cu erezia, şi în consecinţă începuse să extermine aşa-zisele vrăjitoare cu aceeaşi lipsă de clemenţă pe care o manifesta faţă de eretici. Că vrăjitoria nu ar fi putut fi o invenţie a Inchiziţiei era foarte evident pentru orice istoric al religiilor familiarizat cu materiale extraeuropene, în special indo-tibetane, în care apar multe trăsături similare.[96]

Dar problema *originii* vrăjitoriei occidentale nu era încă rezolvată. În anul 1921, un fost egiptolog, Margaret Murray, a publicat *Cultul vrăjitoarelor în Europa occidentală*, o carte foarte influentă, care mai are o largă audienţă în special printre tineri. Dr Murray a demonstrat că ceea ce numeau autorităţile ecleziastice vrăjitorie reprezenta de fapt o religie arhaică precreştină a fertilităţii. În cărţile ulterioare, autoarea a mers şi mai departe, încercând să dovedească supravieţuirea cultului păgân chiar printre membrii familiei regale britanice şi la cele mai înalte niveluri ale ierarhiei ecleziastice. Fireşte, teoria dr Murray a fost criticată de arheologi, istorici şi folclorişti deopotrivă. De fapt, aproape toată construcţia cărţii era greşită, cu excepţia unei afirmaţii importante: că a existat un cult precreştin al fertilităţii şi că reminiscenţele acestui cult păgân erau stigmatizate în timpul Evului Mediu ca vrăji. Această idee nu era nouă, dar a devenit populară prin cartea dr Murray. Mă grăbesc să adaug că nici documentele pe care le-a ales ca să-şi ilustreze ipoteza, nici metoda interpretării nu sunt convingătoare. Totuşi, unele cercetări recente par să confirme cel puţin câteva aspecte ale tezei. Istoricul italian Carlo Ginzburg a dovedit că un cult popular al fertilităţii, activ în provincia Friuli în secolele XVI şi XVII, a fost continuu modificat sub presiunea Inchiziţiei şi a sfârşit prin a se asemăna cu noţiunea tradiţională de vrăjitorie.[97] În plus, investigaţii recente făcute în cultura populară românească au scos la iveală o serie de

---

95 Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964; *id.,* „The Hermetic Tradition in Renaissance Science”, în Charles S. Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore, 1967, pp. 255-274; *id., The Theater of the World*, Chicago, 1967; *id., The Rosicrucian Enlightenment**, Londra, 1972. Vezi şi Peter J. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, Londra, 1972. [**Iluminismul rosucrucian*, trad. Petru Creţia, Editura Humanitas, Bucureşti – în pregătire (n. ed.).]

96 Vezi mai jos cap. 5, „Câteva observaţii asupra vrăjitoriei europene”.

97 Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Torino, 1966.

reminiscenţe păgâne care indică în mod clar existenţa unui cult al fertilităţii şi ceea ce se numeşte „magie albă”, comparabilă în unele aspecte cu vrăjitoria medievală occidentală.[98]

În rezumat, cercetările contemporane au dezvăluit semnificaţia religioasă profundă şi funcţia culturală a unui număr mare de practici, credinţe şi teorii oculte, evidenţiate la multe civilizaţii, europene şi extraeuropene deopotrivă, şi *la toate nivelurile culturii,* de la ritualuri folclorice – precum magia şi vrăjitoria – la tehnicile secrete şi speculaţiile ezoterice cele mai savante şi mai elaborate: alchimia, yoga, tantrismul, gnosticismul, ermetismul Renaşterii, societăţile secrete şi lojile masonice ale perioadei iluministe.

Cea mai recentă „explozie ocultă”

Este greu de stabilit relaţia dintre rezultatele unor astfel de cercetări recente şi „explozia ocultă” din anii ‘70. Poate că numai aşa-numitele loji de magie albă care înfloresc acum în Anglia reflectă influenţa teoriei dr Murray. Pare să nu fie nicio legătură între investigaţiile ştiinţifice efectuate asupra istoriei astrologiei – desigur, de proporţii destul de modeste – şi popularitatea uimitoare a acestei foarte vechi discipline oculte. Chiar dacă am avea mai mult timp la dispoziţie, nu am putea prezenta o imagine completă a patimii actuale pentru astrologie, atât în Statele Unite, cât şi în Europa. Este suficient să spunem că cel puţin 5 000 000 de americani îşi planifică viaţa conform prezicerilor astrologice, iar c. 1200 din cele 1750 de cotidiene din această ţară publică horoscoape.

Este destulă treabă pentru 10 000 de astrologi lucrând în regim de program normal şi 175 000 lucrând în regim de program redus. Aproximativ 40 000 000 de americani au transformat zodiacul într-o afacere de 200 000 000 $/an. În prezent, există numeroase computere angajate în răspândirea şi interpretarea horoscoapelor. Unul dintre ele imprimă un horoscop de 10 000 de cuvinte în câteva minute contra sumei de 20 $. Altul livrează horoscoape timp de 24 de ore/zi către c. 2000 de campusuri din ţară. Al treilea computer, amplasat în Gara Centrală, produce c. 500 de horoscoape/zi.[99]

Sigur că astrologia, speranţa că îţi poţi cunoaşte viitorul, a fost întotdeauna populară printre cei bogaţi şi puternici – regi, prinţi, papi etc. –, în special de la Renaştere încoace. Se poate adăuga că o credinţă într-un destin determinat de poziţia planetelor motivează, în ultimă analiză, altă înfrângere a creştinismului. Într-adevăr, Părinţii Creştini au atacat vehement fatalismul astrologie dominant din timpul ultimelor secole ale Imperiului Roman. „Suntem deasupra Destinului”, scria Taţian; „Soarele şi Luna sunt aştri făcuţi pentru noi!”[100] În pofida acestei teologii a libertăţii umane, astrologia nu a fost niciodată stârpită în lumea creştină. Dar în trecut, nu a atins niciodată proporţiile şi prestigiul de care se bucură în zilele noastre. Ce progres fantastic de la primul periodic lunar ce apărea la Londra în august 1791, la miile şi miile de reviste astrologice publicate astăzi în toată lumea occidentală! Istoria faimei şi a prestigiului vertiginos al astrologiei în societăţile moderne constituie o lectură fascinantă. Gloria Evangelinei Adams, care a sosit la New York în 1899 şi a devenit imediat „femeia-Nostradamus a Americii”, reprezintă doar un exemplu modest. Mary Pickford şi Enrico Caruso i-au adus acasă toate stelele de cinema şi de operă, şi se zvonea că bancherul J. Pierpont Morgan „nu făcea niciodată o mişcare importantă pe

98 Cf. mai jos „Câteva observaţii asupra vrăjitoriei europene”.

99 Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 87. Vezi şi Milbourne Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, New York, 1970, pp. 101 ş. urm.; Marcello Truzzi, „The Occult Revival as Popular Culture”, pp. 19 ş. urm.; Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture”, pp. 494 ş. urm.; Martin Marty, „The Occult Establishment”, pp. 217 ş. urm.

100 Tatian, *Oratio ad grecos* 4.9; cf. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternul Return*, New York, 1954, pp. 132 ş. urm.

Wall Street” fără să o consulte pe Evangeline Adams. Alţi astrologi au devenit celebri în anii ‘30, de exemplu Thomas Menes, despre care se spunea că deţine „un record neatins în a face preziceri care se adeveresc”[101]. Deşi majoritatea prezicerilor s-au dovedit eronate, prestigiul lui nu a suferit. Nu mai e nevoie să amintesc de interesul lui Hitler pentru astrologie. Se poate vedea în cartea lui Hugh R. Trevor-Roper, *Ultimele zile ale lui Hitler*[102], cum, la mijlocul lunii aprilie 1945, Hitler şi Goebbels au consultat din nou horoscopul – care prevestea o victorie importantă la sfârşitul lui aprilie şi încheierea păcii în august. Totuşi, Hitler şi-a luat viaţa la 30 aprilie, iar armata germană a capitulat la 7 mai. În fine, putem aminti numeroasele programe astrologice care au apărut la televiziune, în pofida interdicţiei votate de Asociaţia Naţională a Companiilor de Televiziune în martie 1952 şi a unor best-seller-uri precum *Darul profeţiei* de Ruth Montgomery, care s-a vândut în peste 260 000 de exemplare legate şi 2 800 000 broşate.

Care poate fi explicaţia unui asemenea succes fantastic? Recent, un grup de sociologi şi psihologi francezi au publicat o carte, *Le Retour des astrologues* (1971), în care prezintă şi analizează rezultatele unei investigaţii bazate pe date adunate de Institutul Francez de Opinie Publică.[103] Nu voi rezuma trăsăturile sociale ale celor care cred în astrologie, clasificaţi după sex, ocupaţie, vârstă şi locurile de unde au fost culese datele. Voi cita doar câteva concluzii: Edgar Morin, de exemplu, interpretează atracţia pentru astrologie la tinerii de astăzi „ca izvorând din criza culturală a societăţii burgheze”. El crede că, în cultura tinerilor, „astrologia este o parte dintr-o nouă gnoză ce implică o concepţie revoluţionară despre noua epocă, a Vărsătorului”. Este cât se poate de relevant faptul că cel mai mare interes pentru astrologie „nu se găseşte la ţară, printre fermieri, sau la categoriile mai joase ale structurii ocupaţionale, ci mai degrabă în centrele urbane cele mai populate şi printre intelectuali”[104].

Autorii francezi nu au insistat asupra funcţiei parareligioase a astrologiei; şi totuşi descoperirea faptului că viaţa ta este legată de fenomene astrale conferă un sens nou existenţei. Nu mai eşti doar individul anonim descris de Heidegger şi Sartre, un străin aruncat într-o lume absurdă şi lipsită de sens, condamnat să fii liber, cum spunea Sartre, având o libertate limitată la situaţia ta şi condiţionată de momentul tău istoric. Dimpotrivă, horoscopul îţi dezvăluie o nouă demnitate: arată cât de intim eşti legat de întregul univers. E adevărat că viaţa ta este determinată de mişcările astrelor, dar cel puţin acest factor determinant are o măreţie unică. Deşi, în ultimă analiză, eşti o păpuşă trasă de sfori şi fire invizibile, faci totuşi parte din lumea divină. În plus, această predeterminare cosmică a existenţei tale constituie un mister: înseamnă că universul se mişcă după un plan prestabilit; că viaţa omului şi istoria însăşi urmează un model şi înaintează progresiv spre un scop. Acest scop ultim este secret sau depăşeşte înţelegerea umană; dar cel puţin oferă semnificaţie unui cosmos considerat de cei mai mulţi oameni de ştiinţă rezultatul hazardului orb, şi dă sens existenţei omului declarate de Sartre a fi *de trop*. Această dimensiune parareligioasă a astrologiei este considerată chiar superioară religiilor existente, pentru că nu conţine niciuna din problemele teologice grele: existenţa unui Dumnezeu personal sau transpersonal, enigma Creaţiei, originea răului şi altele. Urmărind instrucţiunile horoscopului, te simţi în armonie cu universul şi nu trebuie să-ţi baţi capul cu probleme grele, tragice sau insolubile, în acelaşi timp, admiţi, conştient sau inconştient, că te afli în faţa unei drame cosmice grandioase, deşi incomprehensibile, şi că eşti o parte din ea; în consecinţă, nu eşti *de trop.*

Astfel de autopromovări la un statut respectabil sunt obţinute cu mai mare

---

101 Vezi Milbourne Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, pp. 109 ş. urm.

102[?] *The Last Days of Hitler*, trad. de Sandu Lăzărescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 *(n. ed.).*

103 Philippe Defrance, Claude Fischler, Edgar Morin şi Lena Petrosian, *Le Retour des astrologues*, Paris, 1971.

104 Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture”, p. 496.

intensitate în curentele contemporane aşa-zise magice şi oculte. Nu voi discuta despre unele loji satanice cărora li se face mare publicitate, cum ar fi cea a lui Anton LaVey, înalt preot şi fondator al Bisericii Satanice din San Francisco. Cititorii interesaţi de acest tip de revoltă agresivă împotriva interpretării teiste a lumii pot citi cartea lui LaVey, *Biblia satanică*[105]. Din diferite motive nu voi examina anumite şcoli oculte, precum cea înfiinţată de Gurdjieff şi interpretată de Ouspensky, Rene Daumal şi Louis Pauwels. Mai mult decât atât, există câteva grupuri californiene recent constituite, celebre pentru practicarea magiei ceremoniale şi vrăjitoriei, dar informaţiile de care dispun sunt puţine şi dubioase. Totuşi, ceea ce s-a numit „explozie ocultă" a atins asemenea proporţii, încât este uşor de selectat exemple care să ilustreze orientarea de ansamblu a acestor noi culte secrete, magico-religioase.[106] Astfel, în cartea lui Robert Ellwood, *Grupurile religioase şi spirituale din America modernă*, se pot găsi date despre culte cum ar fi întemeietorii Sanctuarului, Biserica Luminii, Biserica Lumii întregi sau Feraferia.[107] Aflăm că întemeietorii Sanctuarului, înfiinţat de Paul Foster Case (1884-1954) îşi concentrează viaţa spirituală asupra tradiţiilor ermetice şi cabalistice. „Templul este strălucitor, toţi pereţii sunt acoperiţi cu picturile frumoase şi luminoase de pe cărţile de joc ale tarocului, iar altarul este împodobit cu stâlpii albi şi negri ai lui Solomon şi cu pomul cabalistic."[108] Biserica Luminii a fost fondată în 1932 de Elbert Benjamine (1882-1951), care susţinea că, în 1909, „a întreprins o călătorie misterioasă în timpul căreia a fost cooptat membru în consiliul celor trei", care administrează afacerile unui ordin secret din lumea lor. Biserica Luminii are 50 de

---

105 Publ. În 1969, *The Satanic Bible* a fost urmată de *The Compleat Witch*, New York, 1971. Vezi şi declaraţiile lui LaVey consemnate de John Fritscher, „Straight from the Witch's Mouth" (Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Mugic, and Miracle*, pp. 89-107). Prof. E.J. Moody, după ce timp de doi ani şi jumătate a fost membru al Primei Biserici a lui Satan din San Francisco, şi-a adunat observaţiile într-o lucrare remarcabilă, „Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism", *Religions Movements in Contemporary America*, Irving I. Zaresky şi Mark P. Leone, ed., Princeton, 1974, pp. 355-382. După Moody, „aşa-zisul satanist îşi formulează ideea în termenii lipsei de putere" (p. 364):

Pe lângă faptul că îl învaţă pe novice magia satanică, camarazii săi, vrăjitori şi vrăjitoare, îl învaţă că el este „răul", dar definiţia răului se schimbă... El este încurajat efectiv să vorbească despre gândurile şi faptele rele („deviate") şi este lăudat, în loc să fie ponegrit, pentru ele. Conform unei teze din teologia satanică, răul este relativ în spaţiul şi timpul în care se petrece fapta... Opinia Bisericii Satanice este că „vrăjitorii luminii albe" (creştinii) au transformat în păcate pulsiunile naturale, pentru a fi siguri că oamenii le vor încălca. Apoi, făcând ca mântuirea să fie dependentă de credinţa în creştinism, „au agăţat" popoarele şi le-au făcut dependente de Biserică pentru a le elibera de frică. Dimpotrivă, sataniştii îşi conving noii adepţi să se bucure de propria condiţie, să dea frâu liber pulsiunilor naturale şi să se lase în voia poftelor fără frică sau sentiment de vinovăţie. Membrilor li se aminteşte constant că omul este un *animal* uman; sunt încurajaţi să se dezbare de creştinism şi să redescopere bucuria de a trăi (p. 365).

Desigur, această bucurie de a trăi este legată organic de o sexualitate neinhibată. Se poate recunoaşte aici tiparul vechilor mişcări europene antinomice precum şi urme ale unor orientări mai moderne (de exemplu cele ale lui A. Crowley, J. Evola etc.).

106 „La 16 iunie 1970, University of California a acordat prima licenţă umanistă în magie din această ţară" (Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 88). Vezi şi Marcello Truzzi, „The Occult Revival", pp. 23 ş. urm.; Martin Marty, „The Occult Establishment;", pp. 215 ş. urm.; Edward F. Heenan, „Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions", *Mystery, Magic, and Miracle*, pp. 105-118; Arthur Lyons, „The Twisted Roots", *Mystery, Magic, and Miracle*, pp. 119-138.

107 Robert S. Ellwood, Jr., *Religions and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, N.J., 1973, pp. 179 ş. urm. Vezi şi Egon Larsen, *Strange Sects and Cults: A Study of Their Origins and Influence*, New York, 1971; Peter Rowley, *New Gods in America*, New York, 1971; William J. Peterson, *Those Curious New Cults, New Canaan*, 1973; William Braden, *The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution*, Chicago, 1970.

108 Robert S. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups,* p. 179.

grade de iniţiere, „culminând cu Gradul Sufletului, în care trebuie să demonstrezi că ai atins efectiv niveluri înalte de conştiinţă”[109]. O sectă destul de neobişnuită, chiar dacă e judecată după standarde de interpretare contemporană a ocultului, este Biserica Lumii întregi, înfiinţată în 1961 de doi studenţi de la Westminster College din Missouri, după ce au citit *Străin într-o lume străină* a cunoscutului autor de literatură ştiinţifico-fantastică Robert A. Heinlein. Membrii se salută cu expresia „Tu eşti Dumnezeu”. De fapt, fiecare fiinţă umană este Dumnezeu şi are prin urmare responsabilitatea lui Dumnezeu: „Depinde de noi dacă lumea devine pustie până moare sau dacă încântătoarea zeiţă [adică întreaga biosferă a pământului] devine conştientă pe această planetă.”[110]

În fine, voi aminti de mişcarea neopăgână Feraferia, cu centrul la Pasadena, în California. Este probabil una din cele mai recente mişcări, fiind legalizată de întemeietorul ei, Frederick M. Adams, la 2 august 1967. Are numai 22 de iniţiaţi şi c. 100 de membri. Grupul celebrează anotimpurile şi practică nudismul. „Feraferia susţine că viaţa religioasă trebuie să fie o parte a interacţiunii sensibile cu natura şi a conştiinţei erotice a fiecăruia.”[111] Simbolul central este zeiţa greacă Core, fiica Demetrei. Ritualul de iniţiere săvârşeşte o identificare cu natura şi cu Fecioara divină, Core, iar iniţiaţii se străduiesc să refacă paradisul horticol primordial. „Feraferia se autoconcepe ca precursoare a unei viitoare culturi în care arhetipul feminin va fi readus – sub forma Fecioarei Magice – în poziţia centrală religioasă, şi în care omenirea va redobândi sensul reverenţei în relaţiile cu natura şi viaţa.”[112]

Speranţa în renovatio

Multe culte şi secte vor suferi transformări radicale sau vor decădea şi vor pieri, pentru a fi înlocuite probabil de alte grupuri. În orice caz, ele sunt caracteristice culturii tineretului contemporan şi exprimă frenezia ocultă cu mai multă vigoare şi claritate decât o fac grupurile mai vechi precum Societatea Teozofică sau Societatea Antropozofică. Toate prezintă o serie de trăsături specifice. În primul rând, toate aceste grupuri secrete şi iniţiatice îşi proclamă insatisfacţia faţă de Biserică, fie romano-

---

109 *Ibid.,* p. 104.

110 *Ibid.,* p. 203. O „nouă religie”, mai complexă şi foarte populară, strângând laolaltă o tehnică terapeutică, bazată pe o teorie ambiţioasă a minţii cu unele elemente de ocultism tradiţional, este scientologia, înfiinţată de L. Ron Hubbard. Vezi George Malko, *Scientology: The New Religion,* New York, 1970; Harriet Whitehead, „Scientology, Science Fiction, and Occultism”, în Irving I. Zaresky şi Mark P. Leone, ed., *Religious Movements in Contemporary America,* pp. 547-587.

111 Robert S. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups,* p. 195.

112 Robert S. Ellwood, „Notes on a Neopagan Religious Group in America”, *History of Religions* 11, August 1971, p. 138. În broşura *The Kore*, Feraferia, Inc., 1969, Frederick Adams relatează reapariţia arhetipului feminin – fecioara cerească – în epoca Vărsătorului:

Pentru a face cunoscută epoca ecopsihică a Vărsătorului, aflată într-un declin în care celebrarea îi determină subzistenţa, reapare o imagine a divinităţii mult timp reprimată: Fecioara cea veselă, Madona, Rima, Alice în Ţara Minunilor, Prinţesa Ozma, Julia, Lolita, Candy, Zazie în metrou, Brigitte, Barbarella şi Windy – o adunătură grotescă şi absurdă la prima vedere –, sunt toate solii timpurii ale Fecioarei Cereşti. Doar ea poate negocia interacţiunea liberă între celelalte trei divinităţi antropomorfe ale Sfintei Familii. Acestea sunt Marea Mamă, care a dominat epocile veche şi nouă ale pietrei; Marele Tată, care a iniţiat epoca patriarhală timpurie; şi Fiul, care a cristalizat mentalitatea megalopolită a epocii patriarhale târzii. Fiica cea Gingaşă a Semilunei de Argint este cea care va duce lucrările excesive ale Tatălui şi Fiului la plenitudine în Domeniul Material al Existenţei, fără a sacrifica realizările valoroase ale elementului masculin. Şi ea împlineşte aceasta fără a impune stângaci imaginile autorităţii părinteşti sau eroice. Cât este de încântător să o vezi tachinându-i şi măgulindu-i, făcând iarăşi din Tată şi Fiu zei păgâni care afirmă viaţa, respectabili şi fireşti (cit. de Ellwood, „Note”, p. 134).

catolică, fie protestantă. În termeni mai generali, se poate vorbi de revolta împotriva oricărei instituţii religioase tradiţionale din Occident. Această revoltă nu presupune critica teologică sau filosofică a dogmelor specifice şi a instituţiilor ecleziastice, ci mai curând o mai mare insatisfacţie. De fapt, cei mai mulţi membri ai noilor culte sunt aproape complet neştiutori în ceea ce priveşte propria moştenire religioasă, iar ceea ce au văzut, auzit sau citit despre creştinism i-a dezamăgit. Există segmente ale tinerei generaţii care aşteptau de la bisericile lor altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulţi dintre cei care au încercat să ia parte activă la viaţa Bisericii erau în căutare de experienţe sacramentale şi mai ales de instruire în ceea ce ei numesc vag „gnoză" şi „misticism". Sigur că au fost dezamăgiţi. În ultimii 50 de ani, toate cultele creştine au hotărât că sarcina cea mai urgentă a Bisericii este să fie cât se poate de relevantă în plan social. Singura tradiţie creştină occidentală care a conservat o puternică liturghie sacramentală, Biserica Romano-Catolică, încearcă acum să o simplifice drastic. Mai mult decât atât, „gnoza" şi speculaţiile gnostice erau de la bun început persecutate şi condamnate de autorităţile ecleziastice. Cât despre mistici şi experienţele mistice, bisericile occidentale abia i-au tolerat. Se poate spune că numai creştinismul ortodox răsăritean a elaborat şi conservat o tradiţie liturgică bogată şi a încurajat atât speculaţia gnostică, cât şi experienţa mistică.

Mă grăbesc să adaug că o astfel de insatisfacţie manifestată faţă de tradiţia creştină nu explică interesul crescut pentru ocult care a început în anii '60 şi a pavat calea exploziei ocultului din anii 70. Este adevărat că în unele cazuri promovarea provocatoare a vrăjitoriei şi gnosticismului a avut şi intenţie anticlericală: în asemenea făloase clamări putem descifra un fel de revanşă a victimelor persecuţiei ecleziastice. Dar astfel de cazuri sunt sporadice. Mai generală este respingerea tradiţiei creştine în numele unei metode, mai ample şi mai eficiente probabil, de dobândire a unei *renovatio* individuale şi în acelaşi timp colective.[113] Chiar atunci când aceste idei sunt exprimate naiv sau ridicol, există întotdeauna convingerea tacită că rămâne o cale de ieşire din haos şi din lipsa de sens a vieţii moderne, şi că această cale implică o *iniţiere* în şi, în consecinţă, o revelare a vechilor şi venerabilelor secrete. În primul rând, ceea ce explică frenezia ocultă este atracţia iniţierii *personale.* Aşa cum se ştie, creştinismul a respins tipul de religie-mister al iniţierii secrete.[114] „Misterul" creştin era deschis tuturor; era „clamat în gura mare", iar gnosticii erau persecutaţi pentru ritualurile lor secrete de iniţiere. În explozia contemporană a ocultului, „iniţierea" – indiferent cum înţelege participantul acest termen – are o funcţie capitală: conferă un nou statut adeptului; el simte că este, într-un fel, „ales", singularizat în mulţimea anonimă şi stingheră. Mai mult decât atât, în cele mai multe cercuri oculte iniţierea are şi funcţie suprapersonală, deoarece se presupune că fiecare nou adept contribuie la o *renovatio* a lumii.

O asemenea speranţă este evidentă în efortul de a redescoperi sacralitatea naturii. Importanţa nudităţii ceremoniale şi a actului sexual ritual nu trebuie interpretate ca simple predispoziţii la desfrâu. Revoluţia sexuală recentă a făcut ca aceste tipuri de pretexte şi mascarade să fie considerate învechite. Scopul nudităţii rituale şi al practicilor orgiastice este mai curând de a recupera valoarea sacramentală a sexualităţii. Se poate vorbi despre nostalgia inconştientă a unei existenţe paradisiace fabuloase fără inhibiţii şi tabuuri. Este semnificativ faptul că în cele mai multe cercuri

---

113 De fapt, aşa cum au subliniat Theodore Roszak şi Harvey Cox, întreaga (contra)cultură a tineretului este orientată spre o *renovatio* „existenţială" şi radicală. Fenomenul nu e fără precedent în istoria europeană relativ recentă. Unele trăsături specifice ale mişcărilor tineretului contemporan caracterizează şi faimoasa mişcare a tineretului german înainte de primul război mondial – *Wandervogel.* Vezi Nathan Adler, „Ritual, Release, and Orientation", în Irving I. Zaresky şi Mark P. Leone, ed, *Religions Movements in Contemporary America,* pp. 288-289.

114 Vezi Mircea Eliade, *Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture*, New York, 1958; republ., *Rites and Symbols of Initiation*, New York, 1965, pp. 115 ş. urm.

oculte noţiunea de libertate este parte dintr-un sistem ce implică idei de *renovatio* cosmică, de universalism religios (însemnând cu precădere redescoperirea tradiţiilor orientale) şi creştere spirituală prin iniţiere – creştere spirituală care continuă desigur în viaţa de apoi. Pe scurt, toate grupurile oculte recente urmăresc, conştient sau inconştient, ceea ce aş numi o evaluare optimistă a modului de a fi al omului.

Altă perspectivă asupra ezoterismului: Rene Guenon

Acest optimism naiv poate fi – şi de fapt a fost – criticat din multe puncte de vedere. Oricum, mai semnificativă decât opiniile raţionaliste, precum, spre exemplu, cea care vede în renaşterea ocultismului o formă a religiei „pop", este respingerea radicală a acestuia de către cel mai important reprezentant al ezoterismului modern – Rene Guenon. Născut în anul 1886 într-o familie catolică, Guenon a început să se ocupe de ocult din tinereţe; dar, după ce a fost iniţiat de numeroase societăţi secrete pariziene, le-a abandonat şi a decis să urmeze tradiţia orientală. A trecut la islamism în 1912, iar în 1930 a plecat în Egipt, unde şi-a petrecut restul vieţii; a murit în anul 1951.[115] Dacă ar putea fi martor la explozia contemporană ocultă, Rene Guenon ar scrie o carte mult mai devastatoare decât *Le Theosophisme: Histoire d'une pseudo-religion* (1921). În această carte savantă, scrisă sclipitor, Guenon a detronat toate grupurile aşa-zise oculte şi ezoterice, de la Societatea Teozofică a dnei Blavatsky şi Papus la numeroasele loji neospiritualiste sau pseudorosacruciene. Considerându-se un iniţiat *adevărat* şi vorbind în numele tradiţiei ezoterice *veritabile*, Guenon a negat nu numai autenticitatea aşa-zisului ocultism occidental modern, dar şi capacitatea oricărui individ din Occident de a lua legătura cu o organizaţie ezoterică autentică. Pentru Guenon, numai o singură ramură a francmasoneriei a păstrat unele părţi din sistemul tradiţional; dar a adăugat că majoritatea membrilor Lojii nu erau conştienţi de această moştenire. Prin urmare, în numeroasele sale cărţi şi articole, Guenon nu a încetat niciodată să argumenteze că numai în Orient mai există tradiţii ezoterice adevărate, încă vii. Mai mult decât atât, el a subliniat că orice strădanie a omului contemporan de a practica oricare din artele oculte este un mare risc, mental şi chiar fizic.

Evident, este imposibil să rezum aici doctrina lui Guenon.[116] Pentru scopurile noastre este suficient să spunem că el respinge cu hotărâre optimismul şi speranţa generală într-o *renovatio* personală şi cosmică ce pare să caracterizeze renaşterea ocultului. În volumele *Orient et Occident* şi *La Crise du monde moderne*[117], publicate în 1924 şi 1927, Guenon a denunţat decadenţa iremediabilă a lumii occidentale şi i-a prezis sfârşitul. Folosind termenii tradiţiei indiene, a afirmat că ne apropiem cu repeziciune de faza finală din Kaly-yuga, sfârşitul unui ciclu cosmic. După Guenon, nu se poate face nimic pentru a schimba sau chiar întârzia acest proces. Ca atare, nu există nicio speranţa într-o *renovatio* cosmică sau socială. Un nou ciclu va începe numai după distrugerea totală a celui existent. În ceea ce priveşte individul, Guenon credea că există în principiu posibilitatea de a lua legătura cu unul din centrele iniţiatice care supravieţuiesc în Orient, dar că şansele de a face acest lucru sunt foarte limitate.

Ceea ce este şi mai important – şi în contradicţie radicală cu ideile existente în mişcările oculte recente –, Guenon a negat statutul privilegiat al personalităţii umane. El afirmă literalmente că omul reprezintă doar o manifestare trecătoare şi contingenţă a fiinţei adevărate... Individualitatea umană... nu ar trebui să deţină un loc privilegiat

115 Vezi Lucien Meroz, *Rene Guenon ou la sagesse initiatique.*

116 Ne grăbim să adăugăm că această doctrină este mult mai riguroasă şi mai convingătoare decât cea a ocultiştilor şi ermeticilor din sec. XIX şi XX. Pentru o introducere în subiect, vezi Lucien Meroz, *Rene Guenon*, pp. 59 ş. urm. Vezi şi Jean Bies, *Litterature francaise et pensee hindoue*, pp. 328 ş. urm. şi bibliografie, pp. 661 ş. urm.

117[?] *Criza lumii moderne*, trad. Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993 *(n. ed.).*

„în afara seriei” în ierarhia infinită a ipostazelor fiinţei totale; acolo nu ocupă un rang mai important decât cel al altor ipostaze.[118]

În timpul vieţii, Rene Guenon a fost un autor destul de nepopular. A avut admiratori fanatici, dar numărul lor era limitat. Numai după moarte, şi în special în ultimii 10-12 ani, i-au fost retipărite şi traduse cărţile, ideile lui devenind într-o măsură mai mare cunoscute. Acest fenomen este destul de curios, deoarece, aşa cum am spus, Guenon are o viziune pesimistă asupra lumii şi îi anunţă sfârşitul catastrofic iminent. Este adevărat că unii discipoli nu insistă prea mult asupra sfârşitului inevitabil al ciclului istoric actual, dar încearcă să-i continue ideile referitoare la funcţia tradiţiei ezoterice în culturi specifice.[119] Aş adăuga de asemenea că cei mai mulţi discipoli s-au convertit la islamism sau studiază tradiţia indo-tibetană.

În acest fel, suntem martorii unei situaţii destul de paradoxale: pe de-o parte, explozia de ocult, un fel de religie „pop”, prezentă în special în cultura tineretului american ce proclamă marea renaştere de după epoca Vărsătorului; şi, pe de altă parte, o descoperire şi o acceptare mai modeste, dar în creştere progresivă, a ezoterismului tradiţional, aşa cum a fost redefinit, spre exemplu, de Rene Guenon, care respinge speranţa optimistă în renaşterea cosmică şi istorică în absenţa disoluţiei catastrofice preliminare a lumii moderne. Aceste două tendinţe sunt radical opuse. Există câteva semne ale unui efort de a diminua perspectiva pesimistă a doctrinelor lui Guenon, dar este prea devreme să-i estimăm rezultatele.

Un istoric al religiilor trebuie să reziste tentaţiei de a prezice ce se va întâmpla în viitorul apropiat – în cazul de faţă să prezică evoluţia acestor două interpretări opuse ale tradiţiei oculte. Am putea cel puţin să încercăm să comparăm situaţia contemporană cu cea din secolul al XIX-lea şi de la începutul secolului XX, când, aşa cum am văzut, scriitorii şi artiştii şi-au manifestat interesul pentru ocult. Dar în zilele noastre imaginaţia artistică şi literară este prea complexă pentru a permite o generalizare atât de largă. Literatura *fantastica* şi fantasticul, în special cea ştiinţifico-fantastică, este foarte căutată, dar încă nu-i cunoaştem legătura intimă cu diversele tradiţii oculte. Voga subterană a *Călătoriei spre Soare-Răsare*[120] (1951) a lui Hesse din anii ‘50 a anticipat renaşterea ocultului de la sfârşitul anilor ‘60. Dar cine ne va explica uluitorul succes al cărţilor *Copilul lui Rosemary* şi *2001*? Nu fac decât să lansez o întrebare.

---

118 Rene Guenon, *La Metaphysique orientale*, Paris, 1937, pp. 12 ş. urm.

119 Vezi *inter alia* eseurile lui Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt ş.a. în *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism,* ed. Jacob Needleman, Baltimore, 1974.

120[?] *Die Morgenlandfahr*, trad. Adriana Rotam, Editura RAO, Bucureşti, 1996 *(n. ed.).*

5.

Câteva observaţii asupra vrăjitoriei europene[121]

În calitate de istoric al religiilor nu pot să nu fiu impresionat de uluitoarea popularitate a vrăjitoriei în cultura occidentală modernă şi subculturile acesteia. Totuşi, în eseul de faţă nu voi discuta despre această „nebunie”, deoarece interesul contemporan pentru vrăjitorie este doar un segment într-o tendinţă mai largă, şi anume voga pentru ocult şi ezoterism – de la astrologie şi mişcările pseudospiritualiste la ermetism, alchimie, zen, yoga, tantrism şi alte gnoze şi tehnici orientale. Dar pentru un istoric al religiilor nu sunt mai puţin fascinante recentele încercări de interpretare şi controversele legate de originea şi evoluţia vrăjitoriei occidentale, cu precădere reevaluarea prigoanei vrăjitoarelor din secolele XVI şi XVII. Putem doar să amintim lucrările lui Etienne Delcambre, H. R. Trevor-Roper, J. B. Russell sau Keith Thomas pentru a ne da seama de importanţa unor asemenea probleme în istoriografia contemporană.[122] Voi utiliza numai câteva lucrări, dar nu voi discuta dezvăluirile şi concluziile lor sau presupoziţiile metodologice ale autorilor. Mai degrabă îmi voi limita prezentarea la două probleme extrem de controversate: (1) „originile” vrăjitoriei occidentale, adică problema posibilei legături cu credinţele şi ritualurile precreştine; şi (2) aşa-zisele orgii ale vrăjitoarelor care, din momentul în care vrăjitoria a fost asimilată ereziei, se aflau în centrul acuzaţiilor.

Cu circa 80 de ani în urmă, problema originilor vrăjitoriei occidentale a fost considerată rezolvată definitiv. Eruditul arhivar Joseph Hansen a scris *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess* şi a început publicarea rapoartelor proceselor, iar tiu mai puţin eruditul istoric american Henry Charles Lea a publicat *Istoria Inchiziţiei în Evul Mediu* şi a adunat acel volum de surse apărut postum cu titlul *Materiale pentru o istorie a vrăjitoriei?*[123] După Hansen, „persecuţia contagioasă a vrăjitorilor şi vrăjitoarelor e un produs al teologiei medievale, al instituţiilor ecleziastice şi al proceselor intentate magiei de papalitate şi Inchiziţie. Acestea, sub influenţa demonologiei scolastice, au fost tratate la fel ca procesele împotriva ereziei.”[124] Lea a conchis la rândul lui că Inchiziţia, şi nu vrăjitoarele, au inventat vrăjitoria. Astfel, acest autor erudit a afirmat că vrăjitoria a luat fiinţă abia la mijlocul secolului al XIV-lea.[125]

121[?] Lucrare prezentată iniţial la Simpozionul John Nuveen, University of Chicago, mai 1974. O versiune revăzută şi adăugită a fost publ. în *History of Religions* 14, 1975, pp. 149-172.

122 Etienne Delcambre, *Le Concept de la sorcellerie dans le duche de Lorraine au XVIe et au XVIIe siecles*, Nancy, 1948-1951; H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays,* New York, 1969, ed. Harper Torchbook ce republ. cap. 1-4 din *Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, 1968; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., 1972, cu o bogată bibliografie, pp. 350-377; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic,* New York, 1971. Vezi şi E. W. Monter, ed., *European Witchcraft*, New York, 1969; *id.,* „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects”, *Journal of Interdisciplinary History* 2, 1972, pp. 435-451.

123 Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Enstehung der grossen Hexenverfolgung,* Munchen, 1900; republ., 1964; şi *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter,* Bonn, 1901; republ., Hildesheim, 1963; Henry Charles Lea, *The History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 vol., New York, 1883; republ., New York, 1957; şi *Materials toward a History of Witchcraft,* ed. Arthur Howland, 3 vol., Philadelphia, 1939; republ., New York, 1957.

124 Joseph Hansen, *Zauberwahn*, p. 328; cf. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 34.

125 Cf. *The History of the Inquisition,* vol. 3, p. 539; Jeffrey Burton Russell, p. 31. Despre George Lincoln Burr, vezi Jeffrey Burton Russell, pp. 32 şi 298, nota 9.

Această opinie, reflectând liberalismul, raţionalismul şi anticlericalismul epocii, susţinută de un număr mare de documente, a fost considerată până la începutul anilor ‘20 ai acestui secol unica explicaţie convingătoare a creşterii şi decăderii vrăjitoriei europene. Desigur, au existat şi câţiva opozanţi, cum ar fi, printre cei mai recenţi, Montague Summers, care nu se îndoia de intervenţia reală a diavolului în „facerea" vrăjitoarelor.[126] În consecinţă, nu a pus sub semnul întrebării realitatea nici uneia din activităţile în care se presupunea că sunt angajate vrăjitoarele: zboruri către întâlniri secrete, adoraţia lui Satan, infanticidul, canibalismul, orgiile ş.a.m.d. Această viziune ultraconservatoare a fost împărtăşită nu numai de unii apologeţi catolici, dar şi de ocultişti şi de o serie de scriitori; era destul de populară şi printre acei *amateurs* de Liturghie Neagră şi de alte amuzamente luciferice. Pe scurt, interpretarea liberal-raţionalistă nega existenţa istorică a vrăjitoarelor pe baza elementelor supranaturale implicate în vrăjitorie; dimpotrivă, interpretarea ultraconservatoare accepta acuzaţiile aduse de Inchiziţie ca valabile, deoarece susţinătorii ei luau drept bună realitatea diavolului.

Istoriografia vrăjitoriei şi istoria religiilor

Nu intenţionez să rezum aici rezultatele cercetărilor din ultima jumătate de secol. Este de-ajuns să spun că, pe măsură ce se desfăşurau lucrările, fenomenul vrăjitoriei s-a dovedit din ce în ce mai complex şi, prin urmare, mai greu de explicat printr-un singur factor. Treptat a devenit evident că vrăjitoria nu poate fi înţeleasă în mod satisfăcător fără ajutorul altor discipline: folclorul, etnologia, sociologia, psihologia şi istoria religiilor. În special materialele aflate la dispoziţia istoricilor religiilor sunt în măsură să situeze vrăjitoria în contextul ei adevărat. De exemplu, chiar o examinare rapidă a documentelor indiene şi tibetane va convinge cititorul lipsit de prejudecăţi că vrăjitoria europeană nu poate fi un produs al persecuţiei religioase sau politice ori o sectă demonică devotată lui Satan şi promovării răului. De fapt, toate elementele asociate vrăjitoarelor europene sunt – cu excepţia lui Satan şi a sabatului – revendicate de yoghinii şi de magicienii indo-tibetani. Şi despre ei se crede că zboară prin aer, devin invizibili, ucid de la distanţă, stăpânesc demoni şi stafii ş.a. Mai mult decât atât, unii sectanţi indieni excentrici se laudă că încalcă toate tabuurile religioase şi regulile sociale: că practică sacrificiul uman, canibalismul şi tot felul de orgii, inclusiv relaţiile sexuale incestuoase, că mănâncă excremente, animale greţoase şi devorează cadavre umane.[127] Cu alte cuvinte, îşi revendică cu mândrie toate crimele şi ceremoniile oribile amintite *ad nauseam* în procesele intentate vrăjitoarelor în Europa Occidentală.

Din nefericire, puţinele încercări de a investiga fenomenul vrăjitoriei europene din perspectiva istoriei religiilor au fost iremediabil inadecvate. O astfel de încercare a avut un succes neaşteptat şi s-a făcut cunoscută cu precădere printre diletanţi. Mă refer la cartea dr Margaret Murray, *Cultul vrăjitoarelor în Europa Occidentală*, publicată în 1921 la Oxford University Press. Peste jumătate de secol, teoria dr Murray a fost cea mai influentă, iar articolul despre vrăjitorie din *Enciclopaedia Britannica* a fost retipărit până. recent în multe ediţii succesive. Chiar de la bun început, o serie de cercetători au remarcat la dr Murray nenumărate erori efective şi greşeli metodologice.[128] Dar influenţa *Cultului vrăjitoarelor în Europa Occidentala* a fost atât de mare, încât în 1962

---

126 Vezi Montague Summers, *The History of Witchcraft and Demonology*, Londra, 1926; republ., New York, 1956; *The Geography of Witchcraft,* Londra, 1927; *Witchraft and Black Magic,* Londra, 1946. Cărţile lui Summers sunt „cu greşeli şi de neluat în seamă, dar nu sunt lipsite de valoare" (Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* p. 30).

127 Vezi de ex. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom,* New York, 1958, pp. 296 ş. urm., 419 ş. urm.

128 Greşelile s-au agravat în lucrările ulterioare: *The God of the Witches,* Londra, 1934; ed. a II-a, 1952; *The Divine King in England,* Londra, 1954.

istoricul englez Elliot Rose a dedicat aproape o carte întreagă, *Brici pentru un ţap*, analizei minuţioase şi criticii distrugătoare, deşi pline de umor, a teoriei ei. Acea teorie, rezumată corespunzător de Rose, arată că: vrăjitoarea era în esenţă membră a unei organizaţii de cult care nu se revolta împotriva creştinismului, ci reprezenta o religie mai veche şi pe deplin independentă, de fapt păgânismul Europei Occidentale precreştine ce supravieţuia de secole după o convertire nominală. Cultul era orientat către un zeu cu două feţe şi coarne, identificabil cu Ianus sau Dianus (descris integral în primele capitole din *Creanga de aur)* şi cu divinitatea celtică Cernunnos. Inchizitorii, în ignoranţa şi bigotismul lor, au confundat această zeitate cu Satan din Biserica creştină, însă ideile lui nu erau de fapt mai puţin respectabile decât cele ale lui Iehova şi aveau prioritate pe plan local. Într-adevăr, acest cult a constituit adevărata religie populară în Anglia şi în mai multe ţări vecine în timpul Evului Mediu. Creştinismul era o simplă faţadă oficială adoptată din prudenţă, căreia conducătorii i-au impus o conformare exterioară. Cu toate acestea, chiar conducătorii care au făcut acest lucru nu şi-au putut permite să suprime cultul vrăjitoarelor (sau, cum prefera să-l numească dr Murray, dianismul). Căci practicile, departe de a fi maligne sau antisociale, erau în general considerate necesare pentru bunăstarea comunităţii, cum fuseseră şi în timpul păgânismului oficial; şi din acest motiv au fost încurajate în secret până în epoca Reformei de înaltele oficialităţi ale statului, mai precis de cei angajaţi public în discreditarea zeului cu coarne şi a faptelor acestuia. Ni se spune că acest cult, ce pare să fi fost monoteist, avea o organizare elaborată bazată pe adunarea celor treisprezece, care cuprindea membri din toate clasele sociale, inclusiv regi şi slujitorii acestora, şi, nominal chiar, prelaţi creştini.[129]

Aşa cum am spus, istoricii au subliniat nenumăratele şi îngrozitoarele greşeli ce discreditează reconstituirea vrăjitoriei europene făcute de dr Murray. Istoricul religiilor poate doar să adauge faptul că modul în care a folosit materialele comparative şi, în general, metodele din *Religionswissenschaft* era nefericit. Totuşi, cel puţin unul din criticii ei, J.B. Russell, recunoaşte că lucrarea ei are meritul de a reliefa persistenţa practicilor şi credinţelor populare păgâne timp de secole după introducerea creştinismului.[130] De fapt, mulţi oameni de ştiinţă, de la Jakob Grimm la Otto Hofler, au subliniat în repetate rânduri supravieţuirea credinţelor şi ritualurilor religioase precreştine, în special în Europa Centrală şi de Vest. Dar ideea de bază în teza dr Murray este că inchizitorii au interpretat eronat un cult de fertilitate arhaic cu adoraţia lui Satan. Se ştie că, începând cu secolul al VIII-lea, farmecele şi superstiţiile populare au fost echivalate treptat cu vrăjitoria, iar vrăjitoria cu erezia.[131] Dar este greu de înţeles cum la Murray *cultul fertilităţii* s-ar fi putut transforma în societate secretă urmărind exclusiv scopuri *distructive*; pentru că, de fapt, vrăjitoarele medievale erau renumite pentru abilitatea lor de a aduce secetă, grindină, epidemii, sterilitate şi, în ultimă instanţă, moarte. Este adevărat că vrăjitoarele erau constant acuzate – ca şi ereticii – de practici orgiastice; dar, potrivit propriilor declaraţii, obţinute nu întotdeauna prin tortură, copiii născuţi din astfel de orgii erau sacrificaţi şi devoraţi la întâlnirile lor secrete. Altfel spus, orgiile vrăjitoarelor nu puteau fi clasificate drept culte orgiastice de fertilitate.

Cazul vrăjitorilor benandanti

129 Elliot Rose, *A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, 1962, p. 16. Într-o notă de subsol *(The European Witch-Craze,* p. 116, nota 1), Hugh R. Trevor-Roper scrie: „Ultimele fantezii ale dr Margaret Murray nu trebuie să ne reţină atenţia. Ele au fost respinse legitim, chiar cu iritare, de un om de ştiinţă autentic ca «absurdităţi lipsite de sens» (C.L. Ewen, *Some Witchcraft Criticism*, 1938)."

130 Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* p.37.

131 Ideea unui „pact" pentru renegarea lui Cristos şi preamărirea diavolului a apărut pentru prima dată în sec. al VIII-lea, (vezi *ibid.,* pp. 65 ş. urm.).

Teza dr Murray se bazează în mare măsură pe surse britanice. Admiţând că în Anglia cultul precreştin al fertilităţii a supravieţuit până în epoca medievală, nu ştiu cum se poate explica o atât de contradictorie denaturare în lumina documentelor disponibile. Totuşi, un proces evolutiv asemănător pare să fi avut loc în provincia italiană Friuli în secolele XVI şi XVII, iar acest fapt ne oferă dovezi relativ valoroase. Graţie cercetărilor lui Carlo Ginzburg, ştim de-acum că un anumit cult popular italian a fost modificat progresiv sub presiunea Inchiziţiei şi a sfârşit prin a se asemăna vrăjitoriei tradiţionale.[132] Mă refer la cultul aşa-zişilor *benandanti* („cei care călătoresc", „vagabonzii"), atestat documentar pentru prima dată în 21 martie 1575. În acea zi, *vicario generale* şi inchizitorul provinciilor Aquileia şi Concordia au fost mai întâi informaţi că în anumite sate existau vrăjitori care îşi spuneau *benandanti* şi se proclamau vrăjitori „buni" deoarece luptau împotriva vrăjitorilor „răi" (*stregoni*). Cercetările efectuate asupra primilor *benandanti* au scos la iveală următoarele: se întâlneau noaptea în secret de patru ori pe an (adică în cele patru săptămâni de post); veneau la locul întâlnirii călare pe iepuri, pisici sau alte animale; adunarea nu avea niciuna din bine cunoscutele aspecte „satanice" ale sabaturilor de vrăjitoare: nu aveau loc nici abjurări de la credinţă, nici defăimări ale sacramentelor sau Crucii, nici omagii aduse diavolului. Ritualul central e mai curând enigmatic. *Benandanti*, înarmaţi cu crengi de molură, luptau cu vrăjitorii răi (*strighe* sau *stregoni),* înarmaţi cu mături de papură. *Benandanti* pretindeau că reneagă faptele rele ale vrăjitoarelor şi că vindecă victimele vrăjilor acestora. Dacă *benandanti* ieşeau victorioşi în luptă în cele patru săptămâni de post, recoltele anului erau bogate; dacă nu, urma sărăcie şi foamete.[133]

Cercetări ulterioare au scos la iveală unele detalii privind recrutarea de *benandanti* şi structura întrunirilor lor nocturne. Ei pretindeau că un „înger din ceruri" le cere să se alăture grupului şi că sunt iniţiaţi secret între 20 şi 28 de ani. Grupul era organizat milităreşte şi era condus de un căpitan; membrii se adunau când îl auzeau pe căpitan bătând toba. Erau legaţi prin jurământ de taină[134], iar la întâlniri asistau uneori până la 5000 de *benandanti*, câţiva veniţi din aceeaşi regiune, dar cei mai mulţi nu se cunoşteau. Aveau un steag alb imaculat, cu podoabe, în timp ce steagul vrăjitorilor răi era galben, pictat cu patru diavoli. Toţi *benandanti* credeau că s-au născut „cu căiţă pe cap", adică au stea în frunte.[135]

Când Inchiziţia – urmărindu-şi ideea stereotipică de sabat de vrăjitoare – i-a întrebat dacă „îngerul" le-a promis o hrană delicioasă, femei şi alte distracţiii obscene, inculpaţii au negat cu mândrie asemenea insinuări. Au declarat că numai vrăjitorii răi (*stregoni*) dansau şi se veseleau la întruniri. Cel mai enigmatic eveniment al acestor *benandanti* era „călătoria" spre locul adunării: pretindeau că o fac *in spirito*, în timp ce dorm. Înaintea „călătoriei", cădeau într-o stare de profundă prostraţie, într-o letargie aproape cataleptică, în timpul căreia sufletul putea părăsi trupul. *Benandanti* nu foloseau alifii când se pregăteau de „călătorie"; deşi făcută *in spirito*, călătoria era pentru ei reală.

În 1581, doi *benandanti* au fost condamnaţi pentru erezie la şase luni de închisoare şi la abjurarea greşelilor.[136] În următorii 60 de ani au avut loc mai multe procese – şi le vom vedea consecinţele. Să încercăm pentru moment să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Evident, ritul central al

---

132 Carlo Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tracinquecento e seicento*, Torino, 1966.

133 *Ibid,* pp. 8-9.

134 Deşi o încălcau uneori prin prea multă vorbărie sau lăudăroşenie (*ibid.*, p. 19).

135 *Ibid.,* p. 19 şi nota 2.0 bibliografie bogată asupra credinţelor şi ritualurilor legate de căiţă se găseşte în Thomas R. Forbes, „The Social History of the Caul", *Yale Journal of Biology and Mediane* 25,1953, pp. 495-508.

136 Carlo Ginzburg, *I benandanti*, p. 18. Pe când se afla în închisoare, unul dintre acuzaţi a fost pe punctul de a-şi retrage cuvintele; un înger i-a spus că ceea ce fac este diabolic (p. 14).

acestor *benandanti* consta în lupta ceremonială contra vrăjitorilor răi, cu scopul asigurării belşugului grânelor, al podgoriilor şi al „tuturor roadelor pământului”[137]. Faptul că această luptă era dusă în timpul celor patru nopţi critice ale calendarului agrar nu-i pune la îndoială scopul. Este probabil că această luptă între *benandanti* şi *stregoni* prelungea un scenariu ritual arhaic de întreceri şi competiţii între două grupuri opuse, menite să stimuleze forţele creative ale naturii şi totodată să regenereze societatea umană.[138] Lupta ceremonială era doar superficial creştinată, deşi *benandanti* pretindeau că luptă pentru Cruce şi „pentru credinţa în Cristos”[139]. Nici *stregoni* nu erau învinuiţi de crime teologice cunoscute: se făceau vinovaţi doar de distrugerea recoltelor şi de proferarea de vrăji asupra copiilor.[140] Abia în 1634 (după 850 de procese şi denunţuri intentate Inchiziţiei din Aquileia şi Concordia) întâlnim prima acuzaţie adusă acestor *stregoni* pentru celebrarea sabatului diabolic tradiţional. De fapt, acuzaţiile de vrăjitorie atestate în nordul Italiei nu menţionează venerarea diavolului, ci cultul Dianei.[141]

Oricum, ca urmare a numeroaselor procese, *benandanti* au început să se conformeze modelului demonologie impus cu insistenţă de Inchiziţie. De la un moment dat încolo nu mai auzim despre ritul de fertilitate central. După 1600, *benandanti* au recunoscut că se ocupă numai de vindecarea victimelor vrăjitoriei rele. O asemenea mărturisire nu era lipsită de primejdii, deoarece Inchiziţia considera abilitatea de a avea de-a face cu farmecele drept o dovadă evidentă de vrăjitorie.[142] Pe măsură ce timpul trecea, *benandanti* nu numai că au devenit mai conştienţi de importanţa lor, ci şi-au înmulţit denunţurile împotriva persoanelor bănuite a fi vrăjitoare. Totuşi, în pofida acestui puternic antagonism, *benandanti* erau asimilaţi inconştient cu *strighe* şi *stregoni.* În 1618, o femeie *benandante* a recunoscut că a participat la un sabat nocturn prezidat de diavol, adăugând însă că a făcut acest lucru pentru a obţine de la el puterea de a vindeca.[143]

În cele din urmă, în 1634, după 50 de ani de procese inchizitoriale, *benandanti* au recunoscut că sunt identici cu *strighe* şi *stregoni*.[144] Unul dintre acuzaţi a mărturisit că şi-a uns trupul gol cu o alifie specială şi că s-a dus la un sabat unde a văzut multe vrăjitoare petrecând, dansând şi având relaţii sexuale nediferenţiate; dar a afirmat că *benandanti* nu au luat parte la orgie. Câţiva ani mai târziu, un *benandante* a recunoscut că a făcut un pact cu diavolul, că l-a abjurat pe Cristos şi credinţa creştină şi că în final a ucis trei copii.[145] Procese ulterioare au scos la iveală elementele inevitabile ale de-acum clasicei imagini a sabatului vrăjitoarelor: *benandanti* au recunoscut că se duceau la balul vrăjitorilor răi, că îl omagiau pe diavol şi că îi sărutau părţile posterioare. Una din cele mai dramatice confesiuni a avut loc în 1644. Acuzatul l-a descris amănunţit pe diavol şi a povestit cum i-a dat sufletul. Apoi a recunoscut că a ucis patru copii cu vrăji rele. Dar când a rămas singur în celulă cu vicarul episcopal, a declarat că întreaga lui depoziţie a fost mincinoasă şi că nu era nici *benandante,* nici *stregone.* Judecătorii au căzut de acord că acuzatul „mărturiseşte tot ce i se sugerează”. Nu ştim care urma să fie verdictul, pentru că acuzatul s-a spânzurat în celulă. De fapt, acesta a fost ultimul proces important al acelor *benandanti.*[146]

---

137 Vezi documentele cit., *ibid.,* p. 28.

138 Despre acest scenariu mitico-ritual, cf. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, pp. 165 ş. urm.

139 Carlo Ginzburg, *I benandanti*, p. 34.

140 *Ibid.,*p. 35.

141 Abia în 1532 unii membri ai alaiului Dianei au admis sub tortură că au profanat Crucea şi sacramentele (vezi documentele cit. de Carlo Ginzburg, *ibid.,* p. 36).

142 Vezi *ibid.,* pp. 87 ş. urm.

143 *Ibid.,* p. 110.

144 *Ibid.*, pp. 115 ş. urm.

145 *Ibid,* pp. 133-134.

146 *Ibid.*, pp. 148 ş. urm. Dar chiar în 1661 unii *benandanti* au mai avut curajul să declare că

Acest exemplu nu demonstrează întreaga teză a dr Murray, pentru că nu există nicio indicaţie despre „zeul încornorat cu două feţe” sau despre„organizaţii elaborate bazate pe adunarea celor treisprezece”. Mai mult decât atât, *benandanti* participau la întrunirile lor în *ekstasis*, adică în somn. Totuşi, avem aici un caz bine documentat de *processus,* prin care un cult de fertilitate secret, popular şi arhaic e transformat într-o practică pur magică, sau chiar de magie neagră, sub presiunea Inchiziţiei.

O paralelă remarcabilă la cazul *benandanti* se găseşte în relatările procesului unui lituanian de 68 de ani, Thiess, acuzat de licantropie[147]. Procesul a avut loc în Jurgensburg în 1691, iar darea de seamă a fost publicată de H. van Bruiningk.[148] Otto Hofler are meritul de a fi atras atenţia asupra acestui excepţional document, reproducând secţiunile esenţiale într-o anexă, în cartea *Kultische Geheimbunde der* Germanen.[149] Bătrânul Thiess a recunoscut în faţa judecătorilor că era vârcolac (*Werwolf)* şi că în această calitate s-a luptat cu diavolul. De trei ori pe an, noaptea, de Sfânta Lucia (înainte de Crăciun), de Rusalii şi de Sfântul Ion, el şi camarazii lui mergeau pe jos, preschimbaţi în lupi, până la „capătul mării”, adică în iad. Acolo se luptau cu diavolul şi cu vrăjitorii, urmărindu-i precum câinii. (Într-o asemenea ocazie, cu mult timp în urmă, Thiess s-a luptat cu un anumit vrăjitor, Skeistan, şi şi-a rupt nasul după o lovitură dată de coada unei mături.) Thiess a explicat judecătorilor că vârcolacii se preschimbau în lupi şi coborau în iad pentru a aduce înapoi pe pământ bunurile furate de vrăjitori, şi anume vite, gnu şi alte roade ale pământului. Dacă nu ar fi acţionat la timp, rezultatele ar fi fost ca în anul precedent, când găsiseră uşa iadului baricadată şi, pentru că nu au putut lua înapoi grâul şi celelalte cereale, recoltele au fost dezastruoase.

După moarte, a declarat Thiess, sufletele vârcolacilor ajung în cer, în timp ce vrăjitorii sunt luaţi de diavol. Vârcolacii îl urăsc pe diavol; ei sunt „câinii lui Dumnezeu”. Dar datorită intervenţiei lor active, diavolul va pustii pământul. Nu numai vârcolacii din Lituania luptă cu diavolul şi cu vrăjitorii pentru recolte, dar şi vârcolacii din Germania şi Rusia fac la fel, deşi ei coboară în alte iaduri. Când judecătorii au încercat să-l convingă pe Thiess că vârcolacii aveau un pact cu diavolul, bătrânul a protestat vehement: a ţipat la preotul chemat sperând a-l face să mărturisească că singurele lui păcate erau mai benefice decât ale prelatului. Thiess a refuzat până la capăt să se căiască şi a fost osândit la zece lovituri de bici pentru superstiţie şi idolatrie.

Van Bruiningk citează şi o însemnare din cartea lui C. Peucer, *Commentarius de praecipius generibus divinationum...*[150]. La Riga, în cursul unei serbări, a leşinat un tânăr, iar unul dintre cei prezenţi l-a recunoscut ca vârcolac. A doua zi, tânărul a relatat că s-a luptat cu o vrăjitoare care îi dădea târcoale sub formă de fluture (de fapt, comentează Peucer, vârcolacii se laudă că alungă vrăjitoarele). Pe bună dreptate, Carlo Ginzburg îi compară pe *benandanti* şi pe vârcolacii lituanieni cu şamanii, care coboară în extaz în lumea de dincolo pentru a-şi salva comunitatea.[151] Pe de altă parte, nu trebuie să uităm o credinţă comună în nordul Europei, conform căreia războinicii morţii şi zeii se luptă cu forţele demonice.[152]

---

luptă pentru credinţa creştină împotriva acelor *stregoni* (p. 155). În două cazuri de *maleficium* judecate între 1384 şi 1390 la Milano, Jeffrey Burton Russell recunoaşte unele reminiscenţe de credinţe analoage cu cele ale acelor *benandanti (Witchcraft in the Middle Ages,* p. 212).

147[?] Formă de alienaţie mintală în care pacientul se crede lup *(n. ed.).*

148 „Der Werwolf in Livland und das letzte im Bendeschen Landgericht und Dorptschen Hofgericht i. Jahr 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren”, *Mitteilungen aus der livlandischen Geschichte* 22, Riga, 1924-1928, pp. 163-220.

149 Frankfurt/Main, 1934, vol. 1, pp. 345-351.

150 Wittenberg, 1580, pp. 133-134.

151 *I benandanti*, p. 40.

152 Cf. *inter alia*, Otto Hofler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Viena, 1973, pp. 15, 234 şi *passim.*

Paralele româneşti: strigoiul *şi „alaiul Dianei”*

Mă voi îndrepta acum spre altă zonă de cercetare, din păcate neglijată de ştiinţa occidentală, şi anume spre tradiţiile folclorice româneşti. Aici ne confruntăm cu o cultură populară arhaică care s-a dezvoltat sub un control ecleziastic mai puţin rigid decât în Europa Centrală sau de Vest. În afară de aceasta, Biserica Română, la fel ca bisericile din toate celelalte ţări ortodoxe est-europene, nu aveau o instituţie analoagă Inchiziţiei; prin urmare, deşi ereziile nu erau absente, nu a existat o persecuţie dură şi sistematică a vrăjitoarelor. Şi mai important e faptul că româna, o limbă latină, nu a fost influenţată în timpul Evului Mediu de latina scolastică şi ecleziastică. Mai precis, limba română s-a dezvoltat direct din latina vulgară vorbită în provincia Dacia în primele secole ale erei noastre. Acest arhaism lingvistic este de mare ajutor în înţelegerea vrăjitoriei europene.

Voi restrânge analiza la doi termeni de importanţă hotărâtoare pentru tematica noastră: *striga*, cuvântul latin pentru „vrăjitoare”, şi „Diana”, zeiţa romană care în Europa Occidentală se afla în fruntea vrăjitoarelor. În limba română, vocabula *striga* a devenit *strigoi*, însemnând „vrăjitor”, viu sau mort (în acest caz – vampir). *Strigoii* vii se nasc cu căiţă; când ajung la maturitate, şi-o pun pe cap şi devin invizibili. Se spune că deţin puteri supranaturale; de exemplu, pot pătrunde în case cu uşi încuiate sau să se joace, fără să fie vătămaţi, cu lupi şi cu urşi. Ei săvârşesc toate faptele rele ale vrăjitoarelor: aduc epidemii printre oameni şi vite, „leagă”[153] sau desfigurează oamenii, provoacă secetă prin „legarea” ploii, iau laptele vacilor şi mai ales proferează vrăji rele.[154] *Strigoii* se pot preschimba în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaşte-râioase sau alte animale.[155] Se presupune că ies în anumite nopţi, în special de Sfântul Gheorghe şi Sfântul Andrei; când se întorc acasă, se dau de trei ori peste cap şi recapătă formă de om. Sufletele lor părăsesc corpurile şi călăresc cai, mături sau butoaie. *Strigoii* se strâng laolaltă în afara satelor, pe un câmp anume sau „la capătul lumii, unde nu creşte iarba”. O dată ajunşi acolo, iau formă de om *şi încep să se bată între ei* cu bâte, topoare, coase şi alte unelte. Se bat toată noaptea, dar la sfârşit plâng şi se împacă. Se întorc la casele lor epuizaţi şi palizi, fără să ştie ce li s-a întâmplat, şi cad într-un somn adânc.[156] Din păcate, nu se ştie nimic despre semnificaţia sau obiectul acestor bătălii nocturne. Îţi amintesc de *benandanti* şi, de asemenea, de *Wilde Heer,* alaiul morţilor, atât de răspândit în Europa Centrală şi de Vest. Dar *benandanti* luptau tocmai împotriva acelor *stregoni/strighe,* în timp ce *strigoii* români se băteau între ei, conflictele încheindu-se întotdeauna cu plâns şi împăcare generală. Cât despre analogia cu *Wilde Heer*, lipseşte cea mai specifică trăsătură: zgomotul îngrozitor ce terorizează satul.[157] În orice caz, vrăjitoarele române ilustrează autenticitatea unui scenariu

---

153[?] Prin farmece *(n. ed.).*

154 Despre *strigoi*, vezi documentaţia bogată adunată de Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Bucureşti, 1970, pp. 244-270. Mai puţin frecventă este credinţa că *strigoii* se ung cu o alifie specială şi ies din casă pe horn (pp. 248, 256).

155 *Ibid.,* p. 251.

156 Tot astfel, aproape de miezul nopţii, *strigoii* morţi se adună şi se luptă între ei cu aceleaşi arme ca şi cei vii (*ibid.,* pp. 267 ş. urm.). Ca în multe alte credinţe populare europene, usturoiul este considerat cel mai bun leac împotriva *strigoilor* vii sau morţi *(ibid.,* pp. 254 ş. urm., 268 ş. urm.). Conform *Corrector* de Burchard de Worms (sec. al XI-lea), este interzis să se creadă ce pretindeau unele femei, şi anume că „ies afară noaptea prin uşile închise şi zboară până în nori *ca să se bată”* (Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* p. 82; *subl.n.).* Dar, ca în cazul *strigoilor* români, *Corrector* nu spune cu cine se băteau femeile în sec. al X-lea.

157 Despre *Wilde Heer,* vezi Viktor Waschnitius, *Perht, Holda undverwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte,* Viena, 1914, în special pp. 173 ş. urm.; Otto Hofler, *Kultische Geheimbunde der Germanen,* vol. 1, pp. 88 ş. urm.; *id., Verwandlungskulte,*

precreştin întemeiat pe călătorii onirice şi pe lupta rituală extatică – model atestat în multe alte regiuni europene.

Să ne îndreptăm acum atenţia spre cel de-al doilea cuvânt latin care a jucat un rol major în credinţele folclorice româneşti: „Diana”. Istoria acestei zeiţe în vechea provincie a Daciei (regiunile carpato-dunărene locuite acum de români) poate să arunce o lumină neaşteptată asupra evoluţiei vrăjitoriei europene în general. Într-adevăr, printre popoarele occidentale care vorbesc limbile romanice – italienii, francezii, spaniolii, portughezii –, referinţele medievale la credinţele şi ritualurile legate de Diana pot fi suspectate cu precădere de reflectarea opiniei călugărilor erudiţi familiarizaţi cu sursele scrise latine. Nicio suspiciune de felul acesta nu poate apărea în legătură cu istoria Dianei la români. Însuşi numele zeiţei a devenit în limba română *zână/zînă* (< *dziana*), în sensul de vrăjitoare. Mai mult decât atât, mai există un cuvânt derivat din aceeaşi rădăcină: *zănatec*, însemnând „smintit, zăpăcit sau bezmetic”, adică „fermecat” sau posedat de Diana sau de vrăjitoare.[158] E foarte probabil că numele Diana a înlocuit denumirea locală a unei zeiţe autohtone traco-getice.[159] În orice caz, la români este incontestabil arhaismul ritualurilor şi credinţelor legate de Diana.

Zânele, adică vrăjitoarele care îşi afirmă prin nume descendenţa din Diana, au un caracter relativ ambivalent. Ele pot fi crude, şi din acest motiv e mai prudent să nu li se pronunţe numele. Sunt numite „sânziene”, „drăgaice”, „rusalii” sau pur şi simplu „ele” *(iele).* Vrăjitoarele sunt nemuritoare, dar arată ca fetele frumoase, jucăuşe şi fascinante. Sunt îmbrăcate în alb, au sânii goi şi sunt invizibile în cursul zilei. Au aripi şi zboară prin aer, în special noaptea. Vrăjitoarelor le place să cânte şi să danseze, iar pe câmpurile unde au dansat iarba pare pârjolită. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le surprind dansând sau care nu respectă anumite interdicţii. Printre bolile pe care le pricinuiesc, cele mai întâlnite sunt afecţiunile psihice, reumatismul, hemiplegia, epilepsia, holera şi ciuma.[160]

Căluşarii – *dansatori catartici*

Toate aceste boli sunt tratate cu succes de ritualul coregrafic şi catartic al unui grup de dansatori, constituiţi într-un fel de asociaţie secretă (*Mannerbund*), numiţi *căluşari*, termen derivat din cuvântul românesc *cal* (< lat. *caballus*).[161] Dar, cât se poate de surprinzător, patroana acestei societăţi catartice secrete este „Regina Vrăjitoarelor” *(Doamna Zânelor)* – metamorfozarea românească a Dianei. Ea mai este numită şi Irodiada (= Herodiada) sau Arada, ambele nume fiind celebre la vrăjitoarele Europei Occidentale.[162] Nu putem intra aici în amănunte referitoare la selectarea, instruirea şi

Volkssagen und Mythen, pp. 78 ş. urm.; Waldeman Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,*

Folklore Fellows Communication no. 118, Helsinki, 1937, pp. 596 ş. urm.; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages,* Cambridge, Mass., 1952, pp. 79 ş. urm., 132; Carlo Ginzburg, *I benandanti*, pp. 48 ş. urm.

158 Despre etimologia cuvântului *zână-zînă* (< Diana) şi *zănatec* (< lat. *dianaticus*), vezi bibliografia critică în Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimologico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915; Al. Rosetti, *Istoria limbii române,* Bucureşti, 1968, pp. 367, 395. Numele unui anumit grup de *zâne, sânzienele*, provine probabil din lat. *sanctae Dianae. Sânzienele*, vrăjitoare destul de prietenoase, au dat numele importantei sărbători a Sfântului Ioan Botezătorul (24 iunie).

159 Vezi Mircea Eliade, *Zamolxis: The Vanishing God,* Chicago, 1972, pp. 68 ş. urm.

160 Despre *zâne* şi *iele,* vezi *inter alia*, Ioan-Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat,* Bucureşti, 1944, pp. 156 ş. urm.; Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului,* pp. 206 ş. urm.

161 Cf. Mircea Eliade, „Notes on the *Căluşari?, The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, pp. 115-122.

162 Despre tradiţiile medievale legate de Diana („călăritul cu Diana” etc.) şi Herodiada, vezi Henry Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft,* vol. 1, pp. 177 ş. urm., 190 ş.

iniţierea de către un conducător mai vârstnic a unui grup de şapte, nouă sau chiar unsprezece bărbaţi tineri. Este suficient să amintim că instruirea se face în păduri sau în locuri singuratice şi constă mai ales din învăţarea unui număr mare de dansuri, în speţă acrobatice. *Căluşarii* sunt înarmaţi cu bâte şi săbii; poartă un cap de cal din lemn drept „steag", pe care jură să respecte obiceiurile şi regulile *căluşarilor,* să fie unii cu alţii ca fraţii, să-şi păstreze castitatea în următoarele nouă (douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu dezvăluie nimănui din afară ce vor vedea sau auzi şi să-şi asculte conducătorul. După rostirea jurământului, „steagul", de al cărui vârf sunt prinse plante medicinale, este înălţat, iar *căluşarii* nu au voie să vorbească de teama – spun ei – de a nu fi îmbolnăviţi de *zâne.*[163]

Atributul specific şi central al *căluşarilor* este măiestria lor coregrafico-acrobatică, în special abilitatea de a crea impresia că zboară prin aer. Este evident că ţopăiturile, salturile, săriturile pe verticală şi laterale imită galopul calului şi, *în acelaşi timp*, zborul şi dansul vrăjitoarelor *(zânelor*). De fapt, unii din cei bănuiţi a se fi îmbolnăvit din cauza vrăjitoarelor încep să sară şi să strige „precum *căluşarii* şi „nu par să atingă pământul". Relaţiile dintre *căluşari* şi *zâne* sunt în mod paradoxal ambivalenţe: dansatorii cer şi contează pe protecţia Herodiadei, dar totodată riscă să devină victimele alaiului care o însoţeşte, a vrăjitoarelor. *Căluşarii* imită zborul *zânelor*, dar în acelaşi timp îşi manifestă solidaritatea cu calul, simbol masculin şi „eroic" prin excelenţă. Aceste relaţii ambivalenţe apar şi în tiparele lor comportamentale sau în activităţile lor. Timp de aproape două săptămâni, *căluşarii* vizitează toate satele şi cătunele din vecinătate, acompaniaţi de doi-trei scripcari, dansând, cântând la diferite instrumente şi încercând în răstimpuri să vindece victimele vrăjitoarelor. Se crede că, în decursul aceleiaşi perioade, adică începând din a treia săptămână de după Paşti şi până în ajunul Duminicii Rusaliilor, *zânele* zboară, cântă şi dansează, în special noaptea; le poţi auzi clopotele şi tobele, precum şi alte instrumente muzicale, pentru că vrăjitoarele au la dispoziţie o serie de scripcari şi cimpoieri şi chiar un purtător de steag.[164] Cel mai bine te aperi de ele cu usturoi şi pelin, adică cu plantele magico-medicinale care se află în traista legată de vârful steagului *căluşarilor. Căluşarii* mestecă atâta usturoi cât pot să suporte iar, în cursul operaţiei de vindecare, conducătorul scuipă usturoiul pe faţa pacientului.[165]

Elementele militare para-*Mannerbund* ale *căluşarilor* sunt evidente: steagul, sabia, capul de cal din lemn, bâtele. Mai mult decât atât, când se întâlnesc două grupuri de *căluşari*, se declanşează o luptă violentă. Când grupul revine în sat, scena finală se numeşte „război". Steagul este înfipt cu putere în pământ, un *căluşar* se urcă în vârf şi strigă: „Război, dragii mei, război!"[166] Deşi depunerea jurământului se face în numele lui Dumnezeu, scenariul mitico-ritual înfăptuit de *căluşari* nu are nimic comun cu

---

urm. etc.; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* pp. 47 ş. urm., 75 ş. urm., 157 s. urm., 210 ş. urm., 235 ş. urm. (teorii despre Diana). În regiunile nord-vestice ale Peninsulei Iberice, Diana apare ocazional în compania anumitor spirite – *dianae;* vezi Julio Caro Baroja, *The World of the Witches,* Chicago, 1964, p. 65; cf. *Doamna Zânelor* şi *zâne* în româneşte; vezi mai sus şi bibliografia de la nota 34.

163 Cele mai importante surse documentare pentru organizarea şi ritualurile *căluşarilor* sunt Tudor Pampfile, *Sărbătorile de vară la Români,* Bucureşti, 1910, pp. 54-75; Theodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova, 2* vol., Iaşi, 1905: vol. 1, pp. 62-70. Materiale noi prezintă Mihai Pop, „Consideraţii etnografice şi medicale asupra căluşului oltenesc", *Despre medicina populară românească,* Bucureşti, 1970, pp. 213-222;

Gheorghe Vrabie, *Folclorul,* Bucureşti, 1970, pp. 511-531; Horia Barbu Oprişan, *Căluşarii*, Bucureşti, 1969. Despre iniţiere şi ceremonia depunerii jurământului, vezi sursele cit. În Mircea Eliade, „Notes on the *Căluşari*", p. 116, notele 5 şi 6.

164 Vezi Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului,* pp. 211 ş. urm.; Mircea Eliade, „Notes", pp. 117 ş. urm.

165 Mircea Eliade, „Notes", p. 119.

166 *Ibid.*

creştinismul. Putem presupune că, la începuturile existenţei *căluşarilor*, autorităţile ecleziastice au luptat împotriva lor cu oarecare violenţă, pentru că o serie de caracteristici arhaice atestate în secolul al XVII-lea au dispărut. Chiar la sfârşitul secolului al XIX-lea *căluşarii* erau, în unele regiuni, excluşi din comunitate timp de trei ani.[167] Dar în cele din urmă Biserica a decis să-i tolereze.

Unitatea contrariilor: sântoaderi *şi* zâne

Originea *căluşarilor* este obscură, şi nu voi încerca să o discut acum.[168] Dar voi cita o paralelă revelatoare pentru relaţia ambivalenţă dintre *zâne* şi *căluşari.* În credinţele populare româneşti, un rol important îl joacă un grup de şapte sau nouă figuri mitologice numite *sântoaderi* (care şi-au luat numele de la Sfântul Teodor – popular Toader). Sunt descrişi ca tineri cu picioare lungi şi copite, având plete acoperite de mantii. Ei vizitează satele, cântând şi bătând toba, apar brusc şi apoi dispar misterios. Se aude mereu zgomotul metalic al potcoavelor grele. Ei dansează pe trupurile victimelor sau le leagă în lanţuri, provocându-le astfel dureri reumatice. În special tinerele fete se tem de *sântoaderi* şi nu au curajul să se aventureze în afara casei în timpul celor trei nopţi de dinaintea postului Paştilor. Cele mai multe elemente par să fie reminiscenţe dintr-un vechi *Mannerbund*, cu violenţa-i caracteristică menită să terorizeze femeile.[169]

Totuşi, în noaptea Sfântului Teodor, fetele nemăritate merg în pădure sau urcă un deal şi, în jurul unui foc încins, dansează şi cântă în cor:„Toadere, Sfinte Toader, / fă-ne pletele cât coama iepelor. / Eu îţi dau pâine şi sare, / tu să-mi faci părul mai mare. / Eu îţi dau pâine şi nuci, / tu să-mi dărui buze dulci!”. Ele cântă şi dansează până în zori, apoi se întorc în sat, adunând de pe drum tot felul de ierburi şi flori. Fierb în apă ce au cules şi îşi spală părul cu această apă. Şi cred că se vor mărita curând. Astfel, sântul care îi patronează pe *sântoaderii* asemănători cailor, spaima femeilor şi în special a tinerelor fete, este invocat pentru a le face părul frumos precum coama calului şi a le grăbi măritişul.

Pe scurt, există un raport curios între *zâne* şi *sântoaderi:* ambele grupuri hălăduiesc noaptea la o dată precisă, cântă, dansează şi sunt acompaniate de scripcari. Ambele pricinuiesc boli specifice pentru a-i pedepsi pe cei care încalcă anumite interdicţii; ambele sunt legate misterios de plante magice şi medicinale (în cazul vrăjitoarelor, câteva specii de ierburi le ajută să se ţină la distanţă; iar alte plante, culese în numele Sfântului Teodor, grăbesc măritişul fetelor). Mai mult decât atât, la 24 de zile după Paşti există o sărbătoare la care vrăjitoarele îi întâlnesc pe *sântoaderi,* joacă cu ei, oferindu-le la urmă câte un buchet de flori de *Melittis melissophyllum* – specie de dobrişor sau de iarba albinei.[170] Această sărbătoare *subliniază dorinţa de a strânge laolaltă două categorii de fiinţe supranaturale care reprezintă pentru societatea umană forţe diferite, dar la fel de malefice.*

Sântoaderii, aceşti oameni-cai „mitologici”, nu pot fi identificaţi cu grupul iniţiatic şi catartic al *căluşarilor*, cu toate că şi aceştia sunt literalmente desemnaţi drept „oameni-cai”. Dar scenariul folcloric ce strânge laolaltă două categorii de fiinţe mitologice – vrăjitoarele şi *sântoaderii* – îşi găseşte o frapantă paralelă în scenariul

---

167 E.N. Voronca, *Sărbătoarea Moşilor la Bucureşti*, 1915, p. 92; Mircea Eliade, „Notes”, p. 120.

168 Vezi R. Vuia, „Originea jocului de căluşari”, *Dacoromania* 11, 1922, pp. 215-254; Mircea Eliade, „Notes”, pp. 120 ş. urm.

169 Despre *sântoaderi,* vezi S.F. Marian, *Sărbătorile la Români,* 3 vol., Bucureşti: vol. 2, 1889, pp. 40 ş. urm.; Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps,* teză dactilografiată, Universitatea din Paris, 1957, pp. 164 ş. urm.; Mircea Eliade, „Notes”, pp. 120 ş. urm.

170 Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain,* pp. 180 ş. urm.; Mircea Eliade, „Notes”, pp. 121-122.

mitico-ritual al *căluşarilor*: o asociaţie secretă para-*Mannerbund*, renumită pentru puterea de a vindeca victimele *zânelor,* care se află cu toate acestea sub protecţia „Dianei”, Regina Vrăjitoarelor (*Doamna Zânelor*). Deşi *căluşarii* folosesc imagini şi substanţe apotropaic[171] (spre exemplu – calul, plantele medicinale) pentru a se apăra de vrăjitoare *(zâne),* tehnicile lor catartice şi terapeutice se bazează în special pe o coregrafie particulară, care imită modul de a fi şi comportamentul vrăjitoarelor. În ultimă analiză, scenariul actualizat de *căluşari* presupune în mod constant *unitatea contrariilor, în ciuda ideilor şi tehnicilor magico-religioase complementare.* Persistenţa uimitoare a acestui scenariu arhaic îşi găseşte explicaţia cea mai probabilă în faptul că „principiile” antagoniste care sunt împăcate şi strânse laolaltă – boala şi moartea, sănătatea şi fertilitatea – au fost personificate în una din cele mai inspirate expresii ale diadei primordiale masculin-feminin: zâne şi eroi catartici călare.

Acest scenariu arhaic precreştin a supravieţuit, cu inevitabile modificări şi cu pierderea unor elemente originare, numai în România. Nu e nevoie să adaug că originea şi evoluţia unui astfel de model mitico-ritual nu explică originea vrăjitoriei occidentale. Dar documentele româneşti contribuie semnificativ la modul nostru de a înţelege procesul care a dat naştere vrăjitoriei şi magiei negre în Europa Occidentală. În primul rând, nu mai poate exista acum niciun dubiu privind continuitatea unor importante ritualuri şi credinţe păgâne, legate în special de fertilitate şi sănătate. În al doilea rând, astfel de scenarii mitico-rituale au presupus o luptă între două grupuri de forţe contrare, deşi complementare, personificate în figuri mitologice (şi, ulterior, folclorice), ritual reprezentate de tineri, bărbaţi şi femei (cf. *benandanti, strighe/stregoni, căluşari*). În al treilea rând, lupta ceremonială era urmată în unele cazuri de o reconciliere între grupurile antitetice, în al patrulea rând, această bipartiţie rituală a comunităţii a presupus o anumită ambivalenţă, pentru că unul din cele două grupuri aflate în opoziţie întruchipa întotdeauna aspectele negative ale antagonismului, exprimând procesul vieţii cosmice şi al fertilităţii; mai mult decât atât, într-un anumit moment istoric sau în anumite ocazii, întruchiparea principiului negativ putea fi interpretată ca manifestare a *răului.*[172] Acesta pare să fi fost cazul *strigoilor* români şi, într-o oarecare măsură, al *zânelor,* adică al vrăjitoarelor ce corespund „alaiului Dianei”. Sub presiunea Inchiziţiei, a avut loc o modificare asemănătoare la *benandanti.* În Occident, acest proces a fost mult mai complex graţie primelor identificări ale reminiscenţelor mitico-rituale precreştine cu practicile satanice şi, în final, cu erezia. Desigur, nu vreau să spun că vrăjitoria rea şi magia neagră nu au existat pretutindeni în Europa din timpuri imemoriale. Dar aceste practici au fost întotdeauna restrânse la un număr mic de indivizi. Ceea ce autorii medievali desemnau drept vrăjitorie şi ceea ce s-a transformat într-o vânătoare de vrăjitoare în secolele XIV, XVI şi XVII îşi avea rădăcinile în unele scenarii mitico-rituale arhaice, comparabile cu cele care supravieţuiesc printre acei *benandanti* din Italia şi în cultura folclorică românească. În epoci de criză religioasă şi socială, sub presiune economică sau ecleziastică, asemenea reminiscenţe populare ar fi putut primi, fie spontan, fie ca rezultat al proceselor Inchiziţiei, o nouă orientare – şi anume către magia neagră.

Lucerna extincta

Mă voi ocupa acum de cea de-a doua acuzaţie-standard adusă vrăjitoarelor: practicile orgiastice. Una din primele mărturii de acest fel a fost obţinută de Etienne de Bourbon, inchizitor în sudul Franţei pe la 1235. O femeie i-a povestit următoarea întâmplare:

171[?] Care [îi] feresc de duhurile rele *(n. ed.).*

172 Despre transformarea dihotomiilor şi polarităţilor într-un dualism religios ce implică *ideea de rău,* vezi Mircea Eliade, *The Quest,* pp. 173 ş. urm.

Avea o stăpână care o ducea frecvent într-un loc secret unde se adunau o mulţime de oameni cu torţe şi lumînări. Se adunau în jurul unui vas mare plin cu apă în care fusese înfiptă o vergea (un rit de fertilitate?). Stăpânul îl chema apoi pe Lucifer. După care, o pisică cu înfăţişare hidoasă cobora pe vergea în cameră. Îşi muia coada în apă, o scotea afară udă şi o folosea ca sfiştoc[173]. Erau apoi stinse toate luminile, şi fiecare îşi îmbrăţişa vecinul în mod necuviincios.[174]

Cu puţine variante, această descriere a sabatului vrăjitoarelor a fost înregistrată cu prisosinţă în secolele următoare. Elementele specifice sunt întâlnirea într-un loc subteran, evocarea şi apariţia lui Satan, stingerea luminilor urmată de relaţii sexuale nediferenţiate. O asemenea monotonie devine dintr-o dată semnificativă când descoperim că, de la începutul secolului al XI-lea, *exact* aceeaşi acuzaţie a fost făcută împotriva diverselor mişcări reformiste incriminate ca erezii. Astfel, în 1022, la Orleans, un grup de reformişti a fost acuzat de participarea la orgii sexuale nocturne în pivniţe subterane sau în clădiri părăsite. Potrivit acuzării, adepţii slăveau numele demonilor; şi, când apărea un spirit rău, stingeau luminile şi fiecare membru masculin al grupului o apuca pe cea care se afla mai aproape, fie că-i era mamă, soră sau o călugăriţă. „Copiii concepuţi în timpul orgiilor erau arşi la opt zile de la naştere, ... iar din cenuşa lor se făcea o substanţă folosită în scopul parodierii blasfematoare a credinţei creştine."[175]

Asemenea incriminări au devenit clişee şi erau repetate la fiecare individ şi grup acuzat de erezie. O relatare din 1175 menţionează că ereticii din Verona se adunau într-o încăpere subterană şi, după ascultarea unei predici blasfematoare, stingeau luminile şi se dedau orgiei.[176] Exact aceleaşi acuzaţii au fost imputate în secolul al XI-lea patarenilor – eretici germani – şi catarilor.[177] În secolul al XIII-lea se ştia că Fraţii Liberului Spirit din Valea Rinului, fraţii apostolici din nordul Italiei şi lucifericii apăruţi în Germania în 1227, precum şi adamiţii din Boemia secolelor XIV şi XV participau la orgii sexuale în subteran.[178] Potrivit lui Konrad de Marburg, primul inchizitor papal din Germania, sectanţii (din secolul al XIII-lea) se adunau într-un loc secret; diavolul apărea sub formă de animal şi, după cântări şi o scurtă liturghie, stingeau luminile şi urma orgia bisexuală.[179] În secolele XIV şi XV, valdenzii şi catarii erau aproape asimilaţi vrăjitoarelor, sau viceversa. Despre catari se ştia că se întâlnesc în timpul nopţii şi că, după ce ascultau predicile şi îşi primeau sacramentele eretice, mâncau copios, beau şi, în final, stingeau luminile.[180] Aceeaşi acuzaţie a fost adusă Fraţilor Liberului Spirit[181] şi chiar celebrilor *fraticelli* (adică franciscanilor reformişti): aceştia „participau la orgie după ce stingeau luminile şi ucideau copiii născuţi din aceste relaţii, măcinându-le oasele într-o pudră sacramentală"[182].

Trebuie să ne amintim că incriminări asemănătoare – orgii sexuale, incest,

---

173[?] Mănunchi de crenguţe cu care se stropeşte apa sfinţită *(n. ed.).*

174 Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* pp. 157-158.

175 Jeffrey Burton Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages,* Berkeley şi Los Angeles, 1965, pp. 27-35; *id, Witchcraft in the Middle Ages,* pp. 86 ş. urm. Vezi şi Walter Wakefield şi Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages,* New York, 1969, pp. 74 ş. urm.

176 Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* p. 126.

177 Vezi documentaţia, *ibid,* pp. 128-130, 318-319.

178 Surse cit. şi discutate, *ibid.,* pp. 141, 178 ş. urm., 224.

179 *Ibid.,*p. 161.

180 *Ibid.,* p. 223.

181 *Ibid.,* p. 224.

182 *Ibid.,* pp. 250, 341, nota 61. Sfântul Petru a fost acuzat că a sacrificat un copil de un an, *puer anniculus*, pentru a asigura creştinătăţii o durată de 365 de ani. Faptul că Sfântul Augustin a considerat că este necesar să riposteze la o asemenea calomnie arată că, în sec. al IV-lea d.Cr., lumea păgână mai credea în eficacitatea unor astfel de tehnici magice. Vezi J. Hubaux, „L'Enfant d'un an", *Collection Latomus*, vol. 2: *Hommages a Joseph Bidez et a Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 143-158; cf. J. Dolger, „Sacramentum infanticidii", *Antike und Christentum*, Munster, 1929-1950, vol. 4, pp. 188-228.

canibalism – erau aduse creştinilor de către păgâni. Iar scriitorii creştini, de la Aristide şi Iustin Martirul la Tertulian şi Minucius Fericitul, au încercat în repetate rânduri să respingă clişeele care au ajuns atât de cunoscute după procesul din Orleans, şi anume stingerea luminii, orgiile, incestul şi infanticidul ritual, urmate de cuminecătura canibalică, folosind carne şi sânge de copil. În secolul al III-lea, autorii creştini au început să îi acuze pe păgâni de rituri perverse şi canibalice. Însă adevărata lor campanie era îndreptată împotriva ereticilor creştini. Încă din anul 150, Iustin Martirul i-a acuzat pe eretici de orgii sexuale, incest şi antropofagie „cu luminile stinse" (*aposbennuntes tous luchnous).*[183] Aceeaşi formulă a fost folosită de Clement din Alexandria împotriva carpocratienilor, a montaniştilor şi gnosticilor. Augustin susţinea că *lucerna extincta* şi orgiile sexuale erau praticate de maniheişti. Acuzaţii analoage erau repetate între secolele VII şi IX împotriva mesalinilor, pavlicienilor şi bogomililor.[184]

Niciun om de ştiinţă nu va accepta asemenea acuzaţii aduse fără discernământ vrăjitoarelor medievale şi mişcărilor reformiste sau „eretice", precum şi primilor creştini şi grupurilor de gnostici şi sectanţi. Pe de altă parte, pare greu de admis că întâlnirile ceremoniale şi orgiile sexuale ce urmau stingerii rituale a luminilor pot fi explicate ca pură invenţie, folosită conştient sau inconştient împotriva unei minorităţi religioase dispreţuite. Este adevărat că astfel de expresii precum *in loco subterraneo* sau *lucerna extincta* au devenit clişee influente şi cunoscute. Dar dacă un clişeu nu demonstrează existenţa acţiunii pe care o incriminează, asta nu-i dovedeşte inexistenţa. Asemenea clişee precum *in loco subterraneo* sau *lucerna extincta* aparţin universurilor imaginare, iar acum începem să ne dăm seama de importanţa acelei misterioase *surrealite* revelată de orice univers imaginar. Astfel, formula „stingerea luminilor" se găseşte în descrierea unor practici orgiastice din Asia Centrală. În cercurile sakti şi tantrice din zona Himalayei, în special la Garhwal, orgia rituală se numea *coli-marg*, pentru că în timpul ritului fiecare bărbat primea drept parteneră pe femeia al cărei pieptar l-a tras la sorţi (*coli* = pieptar). De asemenea, *rasamandali*, literal „cercurile de joc" ale vallabhacaryaşilor, degenerează adesea în orgii.[185] Autenticitatea unor asemenea relatări a fost contestată. Oricum, din ceea ce ştim atât despre sectanţii ruşi cât şi despre secta inocentiştilor din Basarabia, astfel de orgii nu erau deloc improbabile.[186]

Mai mult decât atât, orgiile rituale – în unele cazuri precedate de stingerea luminilor – sunt atestate la populaţii diferite precum kurzii, tibetanii, eschimoşii, malgaşii, băştinaşii Diak Ngadju[187] şi australienii. Motivaţiile sunt multiple, dar în general asemenea orgii rituale sunt practicate pentru a înlătura o criză cosmică sau socială – secetă, epidemie, fenomene meteorologice stranii (de exemplu aurora australă) –, sau pentru a conferi un suport magico-religios unui eveniment fericit (căsătorie, naşterea unui copil etc.) prin eliberarea şi sporirea forţelor latente ale sexualităţii.[188] Indiferent dacă sunt practicate împotriva unei crize periculoase sau în

183 Cf. Justin, *Dialogue with Trypho* 10.1.

184 Vezi referinţe în Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 90-93, 314, notele 48-50.

185 Vezi referinţele cit. în Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 420-421.

186 Cf. Karl Konrad Grass, *Die russischen Sekten*, 3 vol., Leipzig, 1905-1914: vol. 3, pp. 201 ş. urm.

187[?] Din insula Borneo *(n. ed.).*

188 Vezi Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religions,* New York, 1958, *s.v.* „orgie rituală". Vezi şi A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia,* Londra, 1904, pp. 170,195,276 ş. urm. (schimbarea soţiilor pentru prevenirea unei epidemii sau apariţia aurorei australe); B. Spencer şi F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia,* Londra, 1904, pp. 136 ş. urm.; *id., The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 96 ş. urm. (cf. şi nota 65, mai jos); Edward Westermarck, *The History of Human Marriage,* 3 vol., New York, 1922: vol. 1, pp. 170 (la sărbătoarea anuală a kurzilor Dusik din Munţii Dersim, orgia începe după ce

cinstea unui eveniment fericit, relaţiile sexuale nediferenţiate şi excesive aruncă o colectivitate în epoca fabuloasă a începuturilor. Aceasta apare clar în practicarea orgiilor periodice de la sfârşitul anului sau la anumite intervale sacre. De fapt, acest tip de orgie rituală, fără îndoială cel mai arhaic, este cel care dezvăluie funcţia originară a relaţiilor sexuale colective promiscue. Astfel de ritualuri reactualizează momentul primordial al Creaţiei sau stadiul de beatitudine al începuturilor, când nu existau nici tabuuri sexuale, nici reguli sociale. Poate că cele mai impresionante ilustrări ale acestei concepţii se găsesc la băştinaşii Dyak Ngadju şi la unele triburi australiene.

Orgiile rituale şi nostalgia „originilor”

La băştinaşii Dyak Ngadju, sfârşitul anului înseamnă sfârşitul unei epoci şi totodată sfârşitul unei lumi. Ceremoniile arată clar că există o întoarcere la timpul precosmic, timpul totalităţii sacre. De fapt, în timpul acestei perioade prin excelenţă sacră, întreaga populaţie a oraşului se întoarce la vârsta primordială (cosmogonică). Regulile şi interdicţiile sunt suspendate, de vreme ce lumea a încetat să existe. În timp ce aşteaptă o nouă creaţie, comunitatea trăieşte lângă divinitate, mai exact trăieşte în întreaga divinitate primordială. Orgia are loc în acord cu poruncile divine, iar cei care participă la ea îşi regenerează întreaga divinitate. Cum notează Scharer, „nu e o chestiune de dezordine (chiar dacă ne-ar putea părea astfel), ci de altă ordine”[189].

În cazul băştinaşilor Dyak, orgia rituală periodică se poate interpreta drept dorinţa de a reveni la totalitatea primordială perfectă care a existat înainte de Creaţie. Dar există şi alte forme ale nostalgiei originilor. Triburile Aranda din Australia Centrală proslăvesc periodic lucrările strămoşilor mitici săvârşite în timp ce aceştia hoinăreau prin ţinut. La triburile Aranda, acea epocă miraculoasă este echivalentă cu vârsta paradisiacă. Nu doar faptul că diversele animale se lăsau prinse cu uşurinţă, iar apa şi roadele se găseau din belşug, dar strămoşii erau lipsiţi de multitudinea de inhibiţii şi frustrări ce constrâng inevitabil fiinţele umane care trăiesc împreună în comunităţi organizate.[190] Acest paradis primordial mai obsedează triburile Aranda. Intervalele scurte la care au loc orgiile rituale, când toate interdicţiile sunt suspendate, pot fi interpretate ca întoarceri efemere la libertatea şi beatitudinea de care se bucurau strămoşii.[191]

O astfel de nostalgie religioasă faţă de fericitele timpuri mitice ale originilor pare implacabilă. Adamiţii, sectanţii din Boemia (secolele XIV şi XV), se străduiau să redobândească starea de inocenţă a lui Adam – strămoşul mitic al lor şi al nostru. Drept urmare, umblau goi şi practicau amorul liber, bărbaţii şi femeile trăind împreună într-o promiscuitate sexuală perfectă, lipsită de inhibiţii.[192] La începutul secolul al XIV-lea, Lazarus, călugăr pe muntele Athos şi fost bogomil, a înfiinţat o sectă care consfinţea nudismul drept mijloc de redobândire prin excelenţă a stadiului anterior Căderii.[193] O altă sectă a fost creată de predicatorul itinerant Teodosius. El nu numai că profera

---

s-au stins luminile), 231, 233 („schimbarea soţiilor sau jocul de-a stingerea luminii” la eschimoşi), 235 (Filipine: orgii după căsătorii; Madagascar: după naşterea unui copil în familia regală); W.W. Rockhill, *The Land of the Lamas*, New York, 1891, pp. 80 ş. urm. („festivalul alegerii pălăriei” la tibetanii Amdo); A.E. Crawley, *The Mystic Rose,* lucrare revăzută şi mult adăugită de Theodore Besterman, 3 vol., New York, 1927: vol. 1, pp. 362 ş. urm. (Hawai: la ceremonii funebre etc.).

189 Hans Scharer, *Ngadju Religion,* Haga, 1963, pp. 94-95; cf. pp. 150, 159.

190 Cf. Mircea Eliade, *The Quest,* p. 85.

191 Cf. Mircea Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y., 1973, pp. 46 ş. urm.

192 Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages,* pp. 224 ş. urm., 327, nota 21.

193 Cf. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Anglia, 1946; republ., New York, 1961, p. 96.

nuditatea rituală, dar îşi încuraja adepţii să se complacă în excese orgiastice pentru a primi graţia pocăinţei.[194] O justificare asemănătoare era susţinută în secolele XIX şi XX de secta rusească a inocentiştilor: ei trăiau practic goi în pivniţe subterane şi se angajau exclusiv în relaţii sexuale nediferenţiate, sperând să fie mântuiţi de monstruozitatea păcatelor lor.[195]

Oricine ezită să creadă că asemenea practici orgiastice sălbatice pot exista la creştini sau chiar la sectanţii creştini. Datorită *demonizării* sexualităţii la iudeo-creştini, orice tip de orgie era considerată satanică şi prin urmare un sacrilegiu, meritând cea mai aspră pedeapsă. Dar, după cum se ştie, sacralitatea vieţii sexuale nu putea fi înlăturată radical nici în iudaism, şi nici în creştinism. Pentru că nuditatea rituală şi relaţia sexuală liberă ceremonială nu erau numai puternice forţe magico-religioase; ele exprimau totodată nostalgia pentru o existenţă umană cuprinsă de beatitudine ce corespundea în acest context iudeo-creştin stării paradisiace de dinaintea Căderii. Din perspectivă religioasă, catastrofa tragică a primilor Părinţi implică, printre alte calamităţi, interzicerea nudităţii şi pierderea inocenţei sexuale spontane. Ca urmare, eforturile de recăpătare a puterilor şi beatitudinilor pierdute erau însoţite, direct sau indirect, conştient sau inconştient, de o modificare radicală a moravurilor sexuale.

Este greu, dacă nu imposibil, să distingem din mărturiile vrăjitoarelor elementele *reale* de cele *imaginare* privitoare la „orgiile” lor secrete. Un număr mare de depoziţii sunt în mod evident rezultatul anchetelor ecleziastice, fie ele catolice, luterane sau calvine. Această insistenţă asupra vechiului clişeu dovedeşte că teologii erau pe deplin conştienţi de puterile magico-religioase ale sexualităţii. Asemenea puteri îi puteau transforma pe creştini în eretici profanatori şi, în cele din urmă, în fiinţe periculoase, demonice. A-i denunţa ca adepţi ai diavolului era doar o practică comodă! Factorul decisiv a fost acela că, imaginare sau nu, orgiile vrăjitoarelor, ca şi cele ale ereticilor, puteau periclita instituţiile sociale şi teologice; într-adevăr, ele stârneau nostalgii, speranţe şi dorinţe ce aspirau la un mod de a fi diferit de existenţa creştină tipică. Dacă avem în vedere faptul că populaţiile rurale sunt în general interesate de sex doar în chip moderat, pare evident că asemenea excese sexuale ceremoniale urmăreau alte obiective decât simpla plăcere senzuală. Nu numai dorinţa carnală incita femeile de la ţară să devină vrăjitoare. Era speranţa obscură că, încălcând tabuurile sexuale şi participând la orgii „demonice”, îşi puteau într-un fel schimba propria condiţie. În ultimă instanţă, forţele magico-religioase ale practicilor sexuale interzise erau cele care tentau o femeie să devină vrăjitoare, chiar dacă asemenea aventuri profanatoare erau împlinite într-un univers imaginar. De fapt, cele mai multe vrăjitoare acuză lipsa plăcerii în relaţiile cu diavolul. Mărturiile lor seamănă mai degrabă cu o probă iniţiatică dură decât cu *o partie de plaisir.* Acest element dureros al orgiilor vrăjitoarelor era bine cunoscut nu numai celor care ajungeau să fie în cele din urmă suspectaţi de vrăjitorie. Desigur, acuzatorii i-ar fi putut constrânge pe acuzaţi să admită că au avut relaţii sexuale cu diavolul. Dar există şi cazuri de mărturii spontane ale fetelor tinere, ce descriu amănunţit şi alert violarea lor „iniţiatică” de către diavol înainte ca examenul medical să fi dovedit că erau virgine.[196]

În concluzie, practicile orgiastice reale sau imaginare ale vrăjitoarelor europene prezintă o anumită structură religioasă. Mai întâi, orgiile sexuale evidenţiază un protest radical împotriva aspectelor religioase şi sociale contemporane – o revoltă generată şi nutrită de speranţa redobândirii perfecţiunii beatitudinii pierdute, şi anume cea a „originilor” fabuloase, o beatitudine ce obsedează imaginaţia, în special în timpul crizelor catastrofice. În al doilea rând, aşa-zisele elemente satanice ale orgiilor

194 *Ibid,* p. 97.

195 Mircea Eliade, *Mitul reintegrării,* Bucureşti, 1942, pp. 24 ş. urm.

196 Vezi Julio Caro Baroja, *The World of the Witches*, p. 186. Oricum, nuditatea rituală şi relaţia sexuală ceremonială aparţin tiparului iniţiatic al vrăjitoriei europene, iar tradiţia aceasta a supravieţuit în Statele Unite; vezi de ex. Vance Randolph, *Ozark Superstitions,* New York, 1947, cap. 12, şi „Nakedness in Ozark Folk *Beliţi”, Journal of American Folklore,* 1953.

vrăjitoarelor puteau fi practic inexistente, dar erau impuse cu forţa de procese; în fine, clişeele satanice au devenit principala acuză în denunţurile făcute în timpul vânătorilor de vrăjitoare. Dar este totodată posibil ca practicile descrise drept satanice să se fi săvârşit realmente; în asemenea cazuri, ele exprimau revolta împotriva instituţiilor creştine care nu reuşeau să „salveze” omul, şi în special împotriva decadenţei Bisericii şi a corupţiei din ierarhia ecleziastică. Mai mult decât atât, trebuie să avem totodată în vedere atracţia irezistibilă către rău la anumite tipuri de personalitate. În al treilea rând, oricare ar fi fost cauzele, este important faptul că practicile orgiastice atestă o nostalgie religioasă, o dorinţă puternică de întoarcere la o fază arhaică a culturii – epoca de vis a fabuloaselor „origini”.

Ceva similar se petrece şi în zilele noastre, în special în cultura tinerilor. Aş zice că există o totală insatisfacţie faţă de instituţiile existente – religioase, etice, sociale, politice. O astfel de ruptură cu trecutul este ambivalenţă din punct de vedere existenţial: pe de o parte, se exprimă prin agresivitate şi revoltă împotriva oricăror reguli, dogme şi a aşa-ziselor instituţii, toate fiind asociate inconştient cu persecuţia şi tirania unui tip modern de Inchiziţie; pe de altă parte, respingerea structurilor sociale şi a valorilor morale moderne, ceea ce presupune respingerea civilizaţiei şi în ultimă instanţă a istoriei, are o semnificaţie religioasă, deşi această dimensiune religioasă este rareori recunoscută ca atare. Într-adevăr, se poate observa în anumite segmente ale culturii tinerilor redescoperirea „religiei cosmice” şi a dimensiunii sacramentale a existenţei omului; elementele ce indică această orientare sunt, de exemplu, comuniunea cu natura, nuditatea rituală, spontaneitatea sexuală lipsită de inhibiţii, voinţa de a trăi exclusiv în prezent ş.a. Mai mult decât atât, interesul pentru ocult, atât de caracteristic culturii tinerilor, indică totodată dorinţa de a reanima vechile credinţe şi idei religioase prigonite, sau cel puţin privite cu ochi răi de bisericile creştine (astrologia, magia, gnoza, alchimia, practicile orgiastice), şi de a descoperi şi cultiva metode de salvare necreştine (yoga, tantra, zen etc.).

Toate acestea au de-a face cu acelaşi impuls fundamental: depăşirea lumii de semnificaţii a părinţilor şi bunicilor şi redobândirea sensului pierdut şi beatitudinea „originilor” ; şi, prin aceasta, speranţa descoperirii unui mod nou şi *creativ* de a exista în lume.

6.

Spirit, lumină şi sămânţă[197]

Într-un articol scris în 1957 am examinat o serie de experienţe, mitologii şi speculaţii legate de „lumina mistică”[198]. Principalul scop era de a stabili o morfologie care ar înlesni o analiză comparată relevantă. În esenţă, eseul a avut o intenţie metodologică, şi anume aceea de a arăta că numai prin compararea fenomenelor religioase similare se poate surprinde în acelaşi timp structura lor generală precum şi semnificaţiile lor particulare şi specifice. Am ales să cercetez experienţele şi ideologiile „luminii mistice”, tocmai datorită distribuţiei lor vaste în spaţiu şi timp. Într-adevăr, avem la dispoziţia noastră un număr mare de exemple din diferite religii, nu numai arhaice şi orientale, ci şi aparţinând celor trei tradiţii monoteiste – iudaismul, creştinismul şi islamismul. Este şi mai semnificativ faptul că există totodată o bogată documentaţie legată de experienţele spontane sau „naturale” ale luminii interioare, adică de experienţele trăite de indivizi care nu au pregătire ascetică sau mistică şi care, aparent, nu manifestă interes pentru religie.

Nu am intenţia să fac aici un rezumat al rezultatelor cercetării mele. Cum este de aşteptat, asemănările şi deosebirile morfologice dintre aceste experienţe dovedesc semnificaţii religioase sau teologice distincte, dar comparabile.

Dacă aş cita din concluzii, toate tipurile de experienţe ale luminii au în comun următorul factor: ele scot omul din universul profan sau din condiţia istorică şi îl proiectează într-un univers diferit calitativ, într-o lume cu totul diferită, transcendentă şi sfântă. Structura acestui Univers sfânt şi transcendent variază potrivit culturii şi religiei individului. Cu toate acestea, ele au în comun următorul element: Universul revelat prin întâlnirea cu Lumina contrastează cu Universul profan – sau îl transcende – prin faptul că este spiritual în esenţă, cu alte cuvinte este accesibil doar celor pentru care Spiritul există. Experienţa Luminii schimbă radical condiţia ontologică a subiectului, deschizându-l către lumea Spiritului. În cursul istoriei umane au existat mii de feluri de a concepe sau evalua lumea Spiritului. Acest lucru este evident. Cum ar fi putut fi altfel? Pentru că orice conceptualizare este iremediabil legată de limbaj şi, prin urmare, de cultură şi istorie. Se poate spune că semnificaţia Luminii supranaturale este transmisă direct sufletului omului care o experimentează – şi totuşi această semnificaţie poate ajunge integral în conştiinţă numai îmbrăcată într-o ideologie preexistentă. În asta constă paradoxul: semnificaţia Luminii este, în final, pe de o parte o descoperire personală şi, pe de altă parte, fiecare om descoperă ceea ce din punct de vedere spiritual şi cultural a fost pregătit să descopere. Şi totuşi, rămâne acest fapt ce ne pare fundamental: oricare ar fi integrarea ideologică următoare, întâlnirea cu Lumina produce o ruptură în existenţa subiectului, revelându-i – sau făcându-i mai clar decât înainte – lumea Spiritului, a sfinţeniei şi libertăţii; pe scurt – existenţa ca o creaţie divină, sau lumea sanctificată de prezenţa lui Dumnezeu.[199]

Diferitele experienţe ale luminii discutate în eseul meu, cu excepţia celor spontane, puţine la număr, au fost evaluate constant în contextele lor tradiţionale. Pe scurt, o anumită experienţă a luminii a fost considerată religioasă deoarece, în sistemele mitologice sau teologice existente, lumina era considerată o expresie a divinităţii, a spiritului, a unei vieţi sanctificate. Desigur, nu găsim peste tot o teologie sau o metafizică bine articulată a luminii divine, comparabilă, de exemplu, cu sistemele

---

197[?] Lucrare publ. iniţial în History of Religions 11.1, August 1971, pp. 1-30. Am adăugat în note câteva date bibliografice recente.

198 „Significations de la «Lumiere interieure»“, *Eranos-Jahrbuch* 25, 1957, pp. 189-242, republ. cu adăugiri în *Meţhistopheles et l'Androgyne,* Paris, 1962, pp. 17-94, cit. de-acum încolo *M & A.*

199 *M&A,* pp. 93-94.

indian, iranian sau cu cele gnostice. Dar nu ne putem îndoi de caracterul „experimental” al majorităţii mitologiilor, teologiilor şi gnozelor bazate pe echivalenţa lumină divinitate – spirit-viaţă. Cu alte cuvinte, după revizuirea, cel puţin în parte, a bogatei şi impresionantei documentaţii legate de experienţa „luminii mistice”, este greu de presupus că, în religiile şi sectele în care lumina era evaluată la superlativ, astfel de experienţe nu reprezentau sursa, presupunerea sau confirmarea respectivei teologii a luminii.

În articolul de faţă urmăresc să fac o analiză mai elaborată, limitând discuţia la documente ce presupun o doctrină în care lumina este o expresie a divinităţii, cât şi a sufletului uman (sau a spiritului) şi, în acelaşi timp, a creativităţii divine – şi astfel a vieţii cosmice şi umane; în ultimă instanţă, mă voi ocupa de o serie de identificări şi omologări, începând cu divinitatea şi terminând cu *semen virile.* Prin urmare, îmi voi limita cercetarea la documente indiene, iraniene şi gnostice. Totuşi, voi discuta şi exemplul unui trib din America de Sud, pentru deschiderile pe care le oferă în aceste tipuri de experienţă religioasă.

Antarjyotih *şi sămânţa solară*

Problema naşterii divinităţii, a soarelui, a luminii, a spiritului *(atman)* şi a energiei creatoare aflate în acţiune la toate nivelurile cosmice pare să fi fost semnalată încă în epoca Vedelor.[200] În *Rig Veda* X.121.1, Prajapati Creatorul e prezentat ca Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur”, adică sămânţa solară.[201] În mod explicit, brahmanii consideră *semen virile* o epifanie solară. „Când tatăl îl trimite astfel sub formă de sămânţă în pântec, Soarele este de fapt cel care îl trimite sub formă de sămânţă în pântec”[202], pentru că „Lumina reprezintă puterea procreaţiei”[203]. Dar în *Brhadaranyaka Upanişad, semen virile* este vehiculul Nemuritorului (atman-Brahman) numai: „Cel care este prezent în[204] sămânţă, cel pe care sămânţă nu îl ştie, cel al cărui trup (vehicul) sămânţă este, acela este Sinele tău (*atman),* supraveghetorul din interior, Nemuritorul.”[205] Totuşi, *Chandogya Upanişad* (111.17.7) leagă „sămânţă primordială” de lumină, de „lumina supremă”, şi, în ultimă instanţă, de soare.[206]

Cum se ştie, este foarte răspândită concepţia conform căreia soarele ne-ar fi strămoş . În multe povestiri folclorice şi mituri americane, noţiunea de virginitate este exprimată prin termeni însemnând „neatinsă de soare”[207]. În Egiptul antic, viaţa curge

---

200 Nu discut aici sistemele mai ample în care au fost integrate aceste serii de echivalenţe; de ex. perechile arhaice şi, cu certitudine, indo-iraniene ale contrariilor masculin-feminin şi lumină creatoare („respiraţie”, „inteligenţă”) – ape primordiale întunecoase şi haotice, sau speculaţiile cosmologice vedice şi brahmanice referitoare la Agni şi Soma. Seriile de echivalenţe pe care le cercetez aici sunt rezultatele unor experienţe spirituale specifice şi sistematizărilor teoretice care au fost în cele din urmă organizate într-o nouă morfologie.

201 Vezi şi *Rig Veda* X.82.5-6; *Atharva Veda* X.7.28. Mai târziu, mitul cosmogonic vorbeşte despre un ou de aur.

202 *Jaiminiya Upanişad Brahmana* III.10.4-5.

203 *Taittiriya Samhita* VII. 1.1.1; *Satapatha Brahmana* VIII.7.1.16.

204 Pe bună dreptate, A. Coomaraswamy pune semnul egal între *tişţhan* şi *instans;* cf. „«Spiritual Paternity» şi «The Puppet Complex »”, *Psychiatry* 8, August 1954, pp. 25-35, în special p. 26.

205 *Brhadaranyaka Up.* III.7.23; cf. III.9.28.

206 Cf. şi *Kauşitaki Brahmana Up.* 1.6: „Sunt creat să fiu sămânţă pentru o soţie, ca lumină a anului, ca şinele *(atman)* fiecărei fiinţe în parte.” Pentru alte texte indiene – de la Upanişade la Ramanuja – care îl descriu pe Brahman ca lumină pură, vezi J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets,* Haga, 1963, pp. 270 ş. urm.

207 Despre fecundarea de către soare, vezi E.S. Hartland, *Primitive Paternity*, 2 vol., Londra, 1910: vol. 1, pp. 25 ş. urm., 89 ş. urm. Semnificaţia acestui motiv mitologic este coroborată de integrarea şi revalorificarea acestuia în iconografia creştină, într-un număr mare de icoane

ca lumina din soare sau ca sămânţă din falusul unui zeu creator.[208] Vom întâlni speculaţii similare, deşi destul de complexe, când vom discuta unele documente mai recente din Orientul Apropiat.

Revenind la Upanişade, nu e nevoie să amintesc pasajele discutate în *Mephistopheles et l'Androgyne*[209] (pp. 27-30), în care lumina e declarată identică cu fiinţa (atman-Brahman) şi cu nemurirea. Este suficient să subliniez faptul că, potrivit mentalităţii indiene, există doar o singură verificare concretă (experimentală) posibilă a ceea ce se poate numi „realizarea Sinelui" (*atman*), şi aceasta este experienţa „luminii interioare" (*antarjyotih*, cf. *Brh. Up.* IV.3.7). Această „realizare" este bruscă, „precum fulgerul care scapără lumina" *(Kena Up.* IV.4). Învăluirea instantanee a fiinţei de lumină este în acelaşi timp o revelaţie a adevărului metafizic, „în fulger stă adevărul" (*Kauşitaki Brahmana Up.* IV.2). La fel, luminile multicolore – numite în *Svetasvatra Up.* (11.11) „formele preliminare ale lui Brahman" – sunt experimentate de asceţi şi yoghini în timpul meditaţiilor (M & A, pp. 30-33).

Este de la sine înţeles că zeii „radiază mai multă lumină decât Soarele şi Luna". Fiecare manifestare a lui Brahma este revelată de „lumina care răsare şi de gloria care străluceşte"[210]. În afară de aceasta, naşterea sau iluminarea marilor mântuitori şi înţelepţi este anunţată de o abundenţă de lumină supranaturală. Astfel, noaptea în care s-a născut Mahavira „a fost cuprinsă de o strălucire mare, divina, zeiască"[211]. În special în textele şi iconografia budistă abundă epifaniile luminii. Am citat o serie de exemple (*M & A*, pp. 36 ş. urm.): la naşterea lui Buddha strălucesc cinci lumini cosmice, şi fiecare Buddha poate lumina întregul univers cu smocul de păr care-i creşte între sprâncene. Gautama declară că la sfârşitul unui discurs el „devine flacără." Când Buddha se află în *samadhi* „raza numită *Podoaba Luminii Gnozei*, care iese din deschizătura aflată în protuberanţa craniană (uşnişa), îi joacă deasupra capului"[212]. Pot da uşor multe alte exemple.[213] Imediat după atingerea *Nirvanei*, din trupul lui Gavampati încep să iasă flăcări, şi el se autoincinerează.[214] La fel, Ananda arde spontan şi atinge *Nirvana*[215]. Desigur, ne referim la o concepţie pan-indiană. Din capetele faimoşilor yoghini şi contemplativi hinduşi se ridică întotdeauna o flacără, iar trupurile

---

ortodoxe şi bizantine, ca şi în câteva scene celebre redând în Occident Naşterea Domnului, o rază de lumină se îndreaptă direct de la soare spre Fecioară.

208 Cele mai importante documente sunt citate şi elegant reproduse de Erwin Goodenough în *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 13 vol., New York, 1956: vol. 5, pp. 16 ş. urm. şi figurile de la pp. 154 ş. urm.

209[?] *Mefistofel şi androginul* – mai jos *M & A* –, trad. Alexandra Cuniţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 *(n. ed.).*

210 *Dighanikaya* XIX.15, trad. T.W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. 2, p. 264.

211 *Akaranga Sutra* II. 15.7 (=*Jaina Sutras*, partea I, trad. Herman Jacobi, în *Sacred Books of the East*, 50 vol., Oxford, 1884: vol. 22, p. 191). Explicaţia dată în continuarea sutrei, şi anume că lumina care îşi are originea în „zeii şi zeiţele ce coboară şi urcă", este raţionalizarea scolastică a unei teme arhaice şi panindiene. *Kalpa-Sutra,* 97, din Bhadrabihu (*ibid,* p. 251) reproduce pur şi simplu textul din *Akaranga Sutra.*

212 *Lalitavistara* I, p. 3, cit. şi discutată de A. Coomaraswamy, „Lila", *Journal of the American Oriental Society,* 1941, pp. 98-101, în special p. 100. Vezi şi E. Senart, *Essai sur la legende du Bouddba*, ed. a II-a, Paris, 1882, pp. 126 ş. urm., 149 etc. În aceste texte nu are importanţa dacă *uşnişa* înseamnă (cum a presupus Coomaraswamy) „protuberanţă craniană" sau dacă mai înseamnă şi „turban"; Y. Krishan, în „The Hair on Buddha's Head and Uşnişa", *East and West* 16.3-4 (September-December 1966), pp. 275-289, a ajuns la concluzia că „sensul literal al cuvântului *uşnişa* este cap cu căciulă, sau turban, sau vârf de turban". Dar, aşa cum observă Coomaraswamy, „în oricare caz lumina vine din creştetul capului".

213 Cf. E. Senart, *Bouddha*, pp. 127 ş. urm.; Gonda, *Vision of the Vedic Poets,* pp. 268 ş. urm. Vezi şi Etienne Lamotte, *Le Traite de Grande Vertu de sagesse de Nagarjuna*, 2 vol., Louvain, 1944: vol. 1, pp. 431 ş. urm. şi *passim.*

214 H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 vol., Paris, 1901-1903: vol. 1, p. 69.

215 *Ibid.,* vol. 2, p. 295.

lor radiază o energie mistuitoare.[216]

Negând existenţa lui *atman* ca entitate spirituală ultimă şi ireductibilă, budiştii au explicat experienţa unei autoiluminări interioare prin însăşi natura gândului pur. Aşa cum se afirmă în *Anguttara-nikaya* 1.10: „Luminos este acest gând, dar uneori este pătat de pasiuni întâmplătoare." Meditând pe marginea acestui pasaj, unele şcoli Hinayăna afirmă că gândul este la origine şi în mod natural luminos (*cittam prabhasvaram*), dar poate fi profanat *(klista)* de pasiuni *(klesa)* sau eliberat de pasiuni *(vipramukta*). Oricum, pasiunile nu aparţin naturii originare a gândului, şi de aceea sunt considerate întâmplătoare (*agantuka*).[217] Pentru anumiţi autori Yogacara, „gândul luminos" este identificat cu „embrionul lui Tathagata" (*Tathagatagarbha*). Astfel, o sutră citată în *Lankavatara* descrie *Tathagatagarbha* ca fiind „în mod natural luminos, pur, ascuns în trupul tuturor fiinţelor"[218]. Discutând natura Sinelui (*atman), Mahaparinirvana Sutra* afirmă că *„atman* este *Tathagatagarbha*. Toate fiinţele posedă Natura lui Buddha: acesta este *atman.* Dar se ştie că acest *atman* este întotdeauna acoperit de nenumărate pasiuni (*klesa*); şi din acest motiv, fiinţele nu reuşesc să îl vadă."[219]

Se poate spune că, potrivit acestei teorii, natura originară a omului este o fiinţă spirituală autoluminătoare (= gând, *atman),* identică cu un embrion al unui Buddha. Natura „realităţii", a gândului şi a buddhaităţii este lumina. Se poate compara concepţia embrionului lui Tathagata, ascuns în toate corpurile, cu vechea serie de omologii indiene: divinitate-spirit-lumină-sământă.

Lumina seminală la mongoli şi tibetani

Consubstanţialitatea divinitate-spirit (suflet)-lumină *semen virile* este de asemenea confirmată în Tibet şi la mongoli.[220] Conform legendei, strămoşul lui Genghis-Han s-a născut dintr-o fiinţă divină care a descins în cort prin deschizătura făcută pentru fum

---

216 Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, pp. 274 ş. urm.

217 Vezi Etienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakvrti (Vimalaktrti-nirdesa*, trad. şi note), Louvain, 1962, p. 53. Vezi şi D.S. Ruegg, *La Theorie du Tathagatagarbha et du Gotra: Etudes sur la soteriologie et la gnoseologie du bouddhisme,* Paris, 1969, pp. 409-457 („La Luminosite naturelle de la pensee"); G. Tucci şi W. Heissing, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, 1973, pp. 110 ş. urm., 125 ş. urm.

218 *Lahkavatara*, pp. 77-78; Lamotte, *L'Enseignement,* p.55.

219 În teoria „gândului negândit" (*cittam acittam)* a lui Prajnaparamita, natura originală a gândului e încă luminoasă; cf. Lamotte, *L'Enseignement*, p. 58. Vezi şi E. Conze, „Buddhism and Gnosis", *The Origins of Gnosticism*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 651-667, în special p. 654, cit. pe G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vol., Roma, 1949: vol. 1, p. 211: „Pentru Mahayana, esenţa intimă a fiinţei omeneşti este «însăşi natura celestă, lumina cea mai pură, *boddhicittam prakrtiprabhasvaram*»." Pentru experienţa şi sensul „Luminii Radiante" în budismul tibetan, vezi Herbert V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford, 1963, pp. 69-72 (text); pp. 188-197 (comentariul trad.).

220 Nu voi cita din nou materialele chineze discutate în *M & A*, pp. 52-58. Este interesant în special procesul daoist de „absorbţie a respiraţiilor în cinci culori", reprezentate ca şi cum ar veni din cele patru puncte cardinale şi din centru, adică din întregul univers. Această concepţie este arhaică (cf. *inter alia* M. Granet, *La Pensee chinoise*, Paris, 1934, pp. 151 ş. urm., 342 ş. urm. etc.; H. Koster, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart, 1958, pp. 50 ş. urm.), şi trebuie să avem în vedere acest lucru când cercetăm problema influenţelor iraniene, adică maniheiste, asupra neodaoismului (cf. mai jos, p. 113). Nu mai puţin importante sunt tehnicile neodaoiste descrise în *The Secret of the Golden Flower*, în special circulaţia luminii interioare în corp şi producerea „seminţei adevărate", transformată în cele din urmă într-un embrion *(M & A,* pp. 56-57). Cf. şi C. Hentze, „Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im altesten China", *Studium Generale* 13, 1960, pp. 333-351.

sub forma unei dâre luminoase, şi a cărei lumină a pătruns în corpul mamei.[221] Cu privire la naşterea lui Shenrab, fondatorul şi patronul religiei Bon, există două legende paralele; una din ele, imitând îndeaproape naşterea lui Sakyamuni, relatează cum o rază de lumină albă, semănând cu o săgeată, a intrat în creştetul craniului tatălui său, în timp ce o rază roşie, semănând cu un fus, a pătruns în capul mamei. În altă versiune mai veche, Shenrab însuşi este cel care a descins din palatul ceresc sub forma celor cinci culori (precum un curcubeu); s-a metamorfozat într-o pasăre şi s-a aşezat pe capul viitoarei sale mame; două raze, una albă şi una roşie, i-au ieşit din organele genitale şi au pătruns prin craniu în trupul femeii.[222] Potrivit credinţei tibetanilor, în timpul procreaţiei sufletul copilului intră în capul mamei prin *sutura frontalis (brahmarandhra),* şi, prin acelaşi orificiu, sufletul părăseşte corpul în momentul morţii.[223] Operaţia îndeplinită de un călugăr budist (lama) pentru a grăbi plecarea sufletului prin *brahmarandhra* este numită „a trimite o săgeată prin gaura acoperişului”; săgeata este luminoasă şi este imaginată ca o stea căzătoare.[224]

Miturile tibetane rezumate în *M & A* (pp. 47 ş. urm.) explică originea universului şi a omului dintr-o lumină albă sau o fiinţă primordială. Conform unei tradiţii paralele, la început oamenii erau însufleţiţi de propria lumină interioară şi erau asexuaţi. Soarele şi luna nu existau. Dar când li s-a trezit instinctul sexual, au apărut organele genitale; şi, în timp ce lumina din oameni a fost stinsă, pe bolta cerească au apărut soarele şi luna.[225]

Lumină şi sămânţă în tantrism

Este greu de afirmat că aceste concepţii reflectă tradiţiile indiene (sau indo-iraniene arhaice) sau că sunt influenţate de teoriile iraniene târzii, adică de cele maniheiste.[226] Ideea unei consubstanţialităţi a spiritului (divin), a luminii şi a lui *semen*

---

221 R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse en Extreme-Orient”, *Arts asiatiques* 4, 1957, p. 180.

222 R.A. Stein, *La Civilisation tibetaine*, Paris, 1962, pp. 205-206.

223 Din acest motiv, un lama smulge câteva fire de păr chiar de pe sutura sagitală*; cf. W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, ed. a III-a, Londra, 1960, p. 18. Despre *brahmarandhra*, vezi Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. Willard R. Trask, New York, 1958, pp. 234, 237, 243 ş. urm. [*Care uneşte oasele parietale (n.ed.)]

224 R.A. Stein, „Architecture et pensee religieuse”, p. 184; *id., La Civilisation tibetaine,* pp. 189 ş. urm. Cf. Mircea Eliade, „«Briser le toit de la maison»: Symbolisme architectonique et physiologie subtile”, în *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom Scholem*, E.E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky şi C. Wirszubski, ed., Ierusalim, 1967, pp. 131-139.

225 *M & A,* pp. 48-49. Potrivit unui călugăr tibetan, la început oamenii se înmulţeau în felul următor: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, lumina şi fecunda pântecele femeii. Instinctul sexual era satisfăcut doar din priviri. Dar oamenii au degenerat şi au început să se atingă cu mâinile; în final au descoperit uniunea sexuali Cf. Matthias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Koln, 1956, p. 16. Vezi *M & A,* p. 48, nou 50. Cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 2, pp. 711,730-731. Potrivit unor tradiţii iudeo-creştine şi gnostice, după săvârşirea „păcatului” (adică după uniunea sexuală), Adam şi-a pierdut lumina originară; cf. B. Murmelstein, „Adam: Ein Beitrag zur Messiaslehre”, *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes* 35, 1928, pp. 242-275, în special p. 255, nota 3 (informaţie bibliografică); E. Preuschen, „Die apocryphen gnostischen Adamschriften: Aus dem armenischen ubersetzt und untersuchta, *Festgruss Bernhard Stade*, Giessen, 1900, pp. 165-252, în special pp. 176, 187,190,205.

226 Despre problema influenţelor iraniene în Tibet, vezi R.A. Stein, *Recherches sur l’epopee et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 390-391; F. Sierksma, *„Rtsodpa:* The Monachal Disputations in Tibet”, *Indo-Iranian Journal* 8, 1964, pp. 130-152, în special pp. 146 ş. urm.; Matthias Hermanns, *Das National-Epos der Tibeter, gLing Konig Gesar,* Regensburg, 1965, pp. 63 ş. urm., 71 şi urm. În opera monumentală *Tibetan Painted Scrolls*, G. Tucci a analizat influenţele zurvanite, maniheiste şi gnostice asupra budismului central-asiatic, Bon-pa-ului tibetan şi tantrismului indo-tibetan; cf. G. Tucci, vol. 1, pp. 711, 730 ş. urm. Vezi şi mai jos, p.

virile este cu certitudine indo-iraniană, dar poate fi şi mai veche. Pe de altă parte, există cel puţin o situaţie în care influenţele maniheiste sunt plauzibile, şi anume interpretarea ritului tantric secret *maithuna* de Candrakirti. După cum se ştie, în tantrismul budist relaţia sexuală rituală cu „fata” (*mudra, yogini)* nu trebuie să se termine prin emisie seminală *(boddhicittam notsrjet).*[227] Tucci a arătat încă din 1935 importanţa comentariului lui Candrakirti şi a gloselor lui Ts’on k’a pa privind *Guhyasamaja Tantra.*[228] Urmând o lungă tradiţie[229], Candrakirti interpretează aceşti Tathagata sau *skandka* ca simple elemente luminoase; dar menţionează faptul că „toţi aceşti Tathagata reprezintă cinci lumini”, adică sunt coloraţi diferit. Candrakirti pretinde că, în timpul meditaţiei, discipolul trebuie să şi-l imagineze pe Buddha într-o lumină orbitoare. Ts’on k’a pa explică faptul că adevărul absolut – intuiţia imediată (*nirvikalpa)* – este cunoaşterea mistică a acestei lumini. Comentând uniunea mistică a lui Buddha cu o *sakti* corespunzătoare, Candrakirti şi Ts’on k’a pa afirmă că *boadhicitta* (literal, „gândul iluminării”) este picătura, *bindu*, care curge din vârful capului şi umple cele două organe sexuale cu o explozie de lumină încincită: „în timpul unirii [cu *sakti*], e necesar să se mediteze la *vajra (= membrum virile)* şi *padma* (= pântece) ca fiind umplute în interior cu lumină încincită: albă etc.”[230] La Tucci, „importanţa elementelor luminoase în procesul emanaţiilor cosmice, precum şi în cel de salvare mistică” prezintă o analogie izbitoare cu cele cinci elemente luminoase care joacă un rol central în cosmologia maniheistă şi în soteriologie.[231]

La fel ca mulţi alţi tantrişti budişti şi hinduşi, Guhyasamaja ilustrează din abundenţă reevaluările diferite şi uneori neaşteptate ale unui ritual arhaic şi ale unei ideologii religioase tradiţionale. Relaţia sexuală şi simbolismul erotic au fost înscrise în documentele ce tratau viaţa religioasă indiană încă din timpurile vedice.[232] *Maithuna,* ca act sacramental urmărind identificarea cuplului uman cu modelele divine (Siva şi Sakti, Buddha şi *prajna* lui)[233], reprezintă o cerinţă preliminară a tantrismului hindus de stânga şi a multor şcoli Vajrayana. Dar frapant în *Guhyasamaja Tantra* şi în comentarii este efortul de a „experimenta” cele cinci lumini mistice în timpul uniunii sexuale, ceea ce constituie un „joc” (lila) ceremonial, de vreme ce nu trebuie să aibă loc nicio emisie seminală *(boddhicittam notsrjet).* După cum am văzut (p. 122), aceste lumini multicolore sunt experimentate de asceţi şi contemplativi în timpul meditaţiilor yoghine. Conform tradiţiei indo-tibetane, cu lumini asemănătoare se confruntă sufletul

---

100.

227 Vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 259 ş. urm. Totuşi, există excepţii; cf. Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, Londra, 1965, pp. 265 ş. urm.; Ferdinand D. Lessing şi Alex Wayman, *Mkhas grub rje’s Fundamentals of the Buddhist Tantras,* Haga, 1968, p. 319.

228 G. Tucci, „Some Glosses upon the Guhyasamaya”, *Melanges chinois et bouddhiques*, vol. 3, 1935, pp. 339-353.

229 Vezi mai sus, p. 97 şi notele 14-21.

230 G. Tucci, „Some Glosses”, p. 344; *M & A*, pp. 45-47.

231 G. Tucci, „Some Glosses”, pp. 349-350; *id.*, *Tibetan Painted Scrolls,* vol. 1, pp. 210 ş. urm. Tucci consideră că „însăşi identificarea luminii cu o cunoaştere mistică ne aminteşte de luminoasa *gnosis* a maniheiştilor” („Some Glosses”, p. 350). Dar am văzut că o astfel de identificare este mult mai veche şi ar putea să ducă înapoi în timp la tradiţia indo-iraniană (vezi şi mai jos, pp. 104 ş. urm.). Pe de altă parte, Tucci subliniază similitudinea împărţirii mahayanice şi gnostice a oamenilor în trei clase; cf*. Jnanamuktavali: Commemorative Volume in Honor of J. Nobel*, New Delhi, 1959, p. 226. E. Conze este de acord cu Tucci că această împărţire tripartită denotă o influenţă gnostică (vezi „Buddhism and Gnosis”, p. 655).

232 Vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 254 ş. urm.

233 E. Conze, „Buddhism and Gnosis”, p. 657, ne aminteşte că, cu câteva secole înainte de tantre, Sophia fusese descrisă în unele speculaţii ebraice ca „potrivită pentru relaţia sexuală” (cit pe H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Uppsala, 1947, p. 119); mai târziu, „gnosticul Simon şi-a numit consoarta, pe Helene, o prostituată găsită într-un bordel din Tyr,«Sofia»(= *prajna)* sau «Ennoia» (= *vidya)”.*

imediat după moarte, în starea *bardo.*[234] Caracterul „experimental” al acestor fotisme[[235]] extatice nu poate fi pus la îndoială. Putem cita nenumărate exemple analoage în documente care descriu experienţe cu lumină interioară apărute spontan sau provocate de droguri.[236] Astfel, trebuie să subliniem din nou realitatea „experimentală” a luminilor mistice: ele corespund fenomenelor psihice autentice; adică nu sunt „imaginate” intenţionat sau inventate şi clasificate raţional cu scopul de a construi un „sistem” cosmologic sau antropologic.

Cât priveşte prescripţia formală *boddhicittam notsrjet,* ne amintim interdicţia maniheistă de a emite sământa şi de a lăsa femeia însărcinată. Semnificaţia şi funcţia retenţiei seminale sunt fără îndoială diferite în maniheism şi tantrism. Totuşi, şi în maniheism *semen virile* este identificată cu lumina cosmică şi divină (vezi mai jos, p. 135).

„Kundagolaka”: *jocul şi nebunul*

Dar ritualul tantric secret prezintă şi alte paralele cu unele ceremonii gnostice. În tradiţia tantrică hindusă, *maithuna* nu presupune în mod necesar retenţia lui *semen virile.*[237]

Oricum, suntem puţin informaţi cu privire la aceste ceremonii sexuale complicate ce urmăresc experienţe religioase specifice. Astfel, de exemplu, în voluminosul tratat *Tantraloka*, marele autor hindus din secolul al XI-lea, Abhinavagupta, descrie *maithuna* drept un ritual având ca scop dobândirea *anandavisranti* –, „odihna în beatitudine”. În timpul unirii ceremoniale, „se ajunge la starea de complet repaos (*visrantidharma)* şi toate lucrurile fenomenale se contopesc în şinele propriu”[238]. Dar, aşa cum remarcă autorii celei mai recente lucrări despre Abhinavagupta:

Versurile care prezintă de fapt relaţia sexuală sunt formulate intenţionat în

---

234 Vezi *M & A*, pp. 42-45.

235[?] Senzaţii vizuale sinestezice *(n. ed.).*

236 Vezi exemplele cit. în *M & A,* pp. 17-18, 79-90; şi în special în R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, Philadelphia, 1901; R.C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, New York, 1953; Warner Allen, *The Timeless Moment*, Londra, 1946; şi o serie de articole de J.H.M. Whiteman, republ. în vol. *The Mystical Life*, Londra, 1961. Câteva experienţe relevante psihedelico-mistice au fost puse recent în discuţie de R.E.L. Masters şi Jean Houston (*The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, 1967), care afirmă că doar 6 din cei 206 subiecţi au avut „experienţe mistice” sub influenţa drogului psihedelic. „Aproape în fiecare caz, experienţa este iniţiată cu un sentiment al sinelui dizolvându-se într-o fiinţă nelimitată. Acest proces este aproape întotdeauna însoţit de o experienţă a subiectului prins într-un torent de Lumină supranaturală” *(Varieties*, p. 307). O femeie de 49 de ani scrie: „Tot ce se afla în jurul meu şi trecea prin mine era Lumina, miliarde de cristale atomizate licărind într-o incandescenţă orbitoare. Am fost transportată de această Lumină într-un Extaz ce întrecea orice închipuire” (*ibid.,* pp. 307-308). Un inginer de 52 de ani scrie despre o energie, nici fierbinte, nici rece, „percepută ca un foc alb şi radiant” *(ibid.,* p. 309). Un alt subiect (o „femeie foarte sensibilă şi inteligentă de aproape 60 de ani”, care studiase literatura religioasă orientală timp de 25 de ani, practicase meditaţia, cunoştea experienţa lui Huxley cu mezcalina şi sperase să trăiască ceva similar luând LSD) afirmă: „Am devenit o lumină difuză care s-a transformat într-un obiect strălucitor, scânteietor şi tremurător, apoi a explodat într-o ploaie de raze orbitoare; fiecare rază avea o miriadă de culori – auriu, purpuriu, de culoarea smaraldului, rubiniu; şi fiecare rază era încărcată cu un curent ce scăpăra lumini: era extazul, întreaga identificare cu şinele dizolvată. Nu exista senzaţia timpului şi spaţiului. Doar o conştientizare a Fiinţei” *(ibid.,* pp. 310-311).

237 Cf. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 266 ş. urm.

238 J.L. Masson şi M.V. Patwardhan, *Santarasa and Abhinavagupta’s Philosophy of Aesthetics* (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969), p. 43, cit. *Tantraloka*, versul 137, p. 97. În timpul *maithunei*, scrie Abhinava, „nu exist nici eu, nici altcineva” (versul 64, p. 44). Potrivit comentariului lui Jayaratha, scopul ritualului sexual este să „reveleze” sau să „sugereze” *atmananda* (Masson şi Patwardhan, pp. 40-41).

termeni obscuri şi simbolici[239], aşa că e foarte greu să înţelegi exact ce vor să spună... Pasajele care se referă la ejacularea propriu-zisă a seminţei sunt cele mai obscure. Rezultă clar din p. 89 şi din alte pasaje că faţa *sakti-e*i este cea mai importantă *cabra,* şi s-ar părea, deşi nu suntem siguri că am înţeles corect pasajele (de exemplu, cel de la p. 88), că bărbatul ejaculează în gura femeii. Din numeroasele exemple pe care le citează Jayaratha, este evident că a existat o literatură foarte elaborată şi serioasă referitoare la acest subiect, din păcate astăzi pierdută. Explicând versul dificil de la p. 91 (versul 128), Jayaratha arată cum sămânţă trebuie să treacă înainte şi înapoi din gura femeii în gura bărbatului, şi în final să fie vărsată într-un vas sfinţit. Sunt citate ca justificare mai multe versuri din celebrele *agama*... Abhinava însuşi prezintă diverse forme de ejaculare, toate justificate de vechi surse consacrate.[240]

Analizând aceleaşi pasaje din *Tantraloka*, Tucci subliniază că *kundagolaka* – mai exact amestecul de sămânţă şi *sonita*, secreţia femeii – este colectat în vasul sfinţit. Comentariul lui Jayaratha indică faptul că *kundagolaka* este comestibil.[241] După cum scrie Tucci:

Faptul că un asemenea lucru este comestibil e confirmat şi de unele practici urmate în iniţierile superioare ale lui rNin ma pa în Tibet, care dovedesc o serioasă contaminare cu literatura tantrică Saiva. Motivul este că acel *kundagolaka* este omolog unei *cit* sau *citta*, Conştiinţa care există în noi *ab initio,* deşi prizonieră în spaţiu şi timp; ceremonia – cu condiţia de a nu fi înfăptuită pur şi simplu din plăcere, ci pentru a obţine o înţelegere deplină a ceea ce înseamnă experimentarea ei – reproduce procesul creaţiei *(visarga)* şi reabsorbţiei, reintegrarea în unica realitate, Conştiinţa primordială, Siva, ca potenţialitate pură şi de nezdruncinat.[242] Un obiect Gandhara, recent semnalat şi interpretat de Tucci, poate să aducă o lumină nouă acestui ritual secret. Obiectul reprezintă un postament cu trei feţe pe care sunt incrustate trei imagini. Una din ele înfăţişează actul masturbării. În partea de sus a postamentului se află o cavitate goală dreptunghiulară în care era probabil colectat *kundagolaka.* Conform interpretărilor lui Tucci, această imagine Gandhara transmite concepţiile metafizice ale ritualurilor şcolii tantrice Akula.[243] „Gandhara era un centru saivit, iar anumite şcoli Şaiva (cum ar fi şcoala Krama) evoluau în Swat."[244] Importanţa acestui obiect ceremonial este sporită de vechime: secolul I sau începutul secolului al II-lea d.Cr. Aceasta înseamnă că practicile sexuale secrete consemnate în textele tantrice ulterioare „erau curente în unele şcoli – pe care nu le putem încă cita cu certitudine – existente în unele părţi din regiunile nord-vestice ale subcontinentului indo-pakistanez, în secolul I sau la începutul secolului al II-lea d.Cr"[245].

Un paradox fericit

Relaţia sexuală rituală, colectarea emisiilor genitale şi consumarea lor ceremonială

239 Despre asemenea „limbaje secrete", vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 249 ş. urm.; Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 164 ş. urm.; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, 2 vol., Londra, 1959, vol. 1, pp. 22 ş. urm.

240 J. L. Masson şi M.V. Patwardhan, *Sântarasa*, p. 42, nota 1. Dar Abhinava şi Jayaratha „au grijă să arate că motivul pentru care se angajează în asemenea ritualuri trebuie să fie transcendent, şi nu pofta sau lăcomia" *(ibid.,* nota 2).

241 *Tantraloka* XXIX, strofele 127-128, p. 92, cit. de G. Tucci, „Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhara", *Eastand West* 18.3-4, September-December 1968, pp. 289-292, în special p. 292, notele 15 şi 16.

242 *Ibid.,* p. 292.

243 *Kula* înseamnă *Sakti, akula* este *Siva, akulavira* este eroul solitar; el este totul, „el nu este nici Siva, nici Sakti, adică este mai presus de ei – este unul" (*ibid.,* p. 290).

244 *Ibid.,* p. 292 şi nou 18.

245 *Ibid.,* p. 292.

ca sacrament au fost practicate şi de una din sectele gnostice licenţioase, fibioniţii. Vom discuta teologia lor extravagantă după ce vom analiza raportul Dumnezeu – spirit – lumină – sămânţă în Iran şi printre gnostici (vezi mai jos, pp. 137-141). Dar nu trebuie să încheiem aceste însemnări despre *maithuna* fără a-i sublinia încă o dată caracterul ceremonial. Trebuie luată în serios insistenţa cu care autorii tantrici susţin că *maithuna* este cu totul altceva decât relaţia sexuală profană. Singura concluzie pare a fi aceea că cei care o practică fără o pregătire spirituală şi tehnică prealabilă nu vor descoperi în *maithuna* mai mult decât poate oferi o relaţie sexuală obişnuită. Pe de altă parte, trebuie să avem tot timpul în vedere că doctrina tantrică de bază, atât în tradiţiile hinduse, cât şi în cele budiste, are un caracter paradoxal. Încă din timpurile upanişadice, salvatoarea *gnosis* era suficientă pentru a-l „proiecta" pe *rishi* dincolo de bine şi de rău. „Cine ştie asta, deşi face mult rău, îl consumă în întregime şi devine curat şi pur, fără de vârstă şi nemuritor" (*Brhadaranyaka Up.* V.1.8). După cum afirmă autorul tantric Indrabhuti: „Prin aceleaşi acte care îi fac pe unii oameni să ardă în iad timp de mii de ani, yoghinul îşi câştigă salvarea eternă."[246] Tantrele budiste se bazează din punct de vedere filosofic pe doctrina *madhyamika*, a unităţii dintre *Nirvana* şi *samsara*, a experienţei Absolute (sau „realitate ultimă") şi umane (sau „nefiinţă"). Înfăptuirea unei astfel de unităţi a contrariilor duce întotdeauna la o situaţie paradoxală. *Jivan-mukta*-ul hindus, cel „eliberat în viaţă", trăieşte în timp şi totuşi împărtăşeşte nemurirea; este în viaţă şi totuşi este „eliberat" etc.[247] Nu mai puţin paradoxală este situaţia unui Boddhisattva care, deşi îşi are sălaşul în *Nirvana*, se manifestă în *samsara*, ştie că nu există fiinţe (umane), dar încearcă din răsputeri să le convertească; este împăcat definitiv *(santa),* dar se bucură de obiectele dorinţei (*kamaguna*); e încântat de bucuriile *dharmei*, dar îşi aduce în văzul tuturor femeia, cântecele, jocurile etc.[248] Pentru gândirea indiană, libertatea absolută (*samadhi, Nirvana* etc.) poate fi interpretată, într-un mod recunoscut ca destul de imperfect, numai printr-o serie de coincidenţe ale contrariilor. Nu e de mirare că, printre metodele propuse pentru cucerirea unui atât de paradoxal mod de a fi, ascetismul cel mai sever şi nenumăratele tehnici de meditaţie coexistă cu *maithuna* şi cu consumarea de *kundagolaka.*

Xvarenah *şi fluidul seminal*

Potrivit tradiţiei păstrate în *Denkart* – carte în pahlavi[249] din secolul al IX-lea d.Cr. –, trei nopţi înainte de naşterea lui Zarathustra, mama acestuia radia atâta lumină, încât tot satul era iluminat. Crezând că a izbucnit un foc mare, mulţi locuitori au părăsit satul în grabă. Întorcându-se mai târziu, au aflat că s-a născut un băiat plin de strălucire.[250] În chip similar, la naşterea Frinei, mama lui Zarathustra, casa părea în flăcări. Părinţii au văzut-o învăluită într-o lumină puternică. Când Frin avea 15 ani, radia lumină la fiecare mişcare. Textul explică faptul că marea ei radiaţie se datora acelui *xvarenah (xvar)* pe care îl avea.[251] Mama mântuitorului primea din cer lumina incandescentă care va pătrunde în trupul lui Zarathustra şi îl va sfinţi. Dar în vremea când au fost scrise aceste legende, biografia profetului-mântuitor era mitologizată

---

246 *Jnanasiddhi* 15, cit. în Mircea Eliade, *Yoga,* p. 263.

247 Cf. *Yoga,* pp. 93 ş. urm.

248 Din trad. chineză a lucrării *Avatamsaka* de Sikşananda, cit. de Lamotte, *l'Enseignement de Vimalakirti,* p. 36 (trad. textului lui Lamotte îmi aparţine).

249[?] Limbă iraniană vorbită şi scrisă în Persia în secolele III-VIII d.Cr. *(n. ed.)*

250 *Denkart* 7.2.56 ş. urm.; cf. Marijan Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien,* Paris, 1963, p. 289.

251 *Zatspram* 5, trad. Mole, p. 284; cf. *Denkart,* 7.2.1 ş. urm. Vezi şi Henry Corbin, *En Islam iranien,* 4 vol., Paris, 1972: vol. 4, p. 319 (la naşterea celui de-al doisprezecelea Imam, mama lui „resplendissait d'une lumiere qui eblouissait les yeuxa).

aproape în întregime. Astfel, s-a afirmat că Zarathustra s-a născut din *haoma*[252], fluidul divin analog cuvântului vedic *soma.*

Şi, aşa cum vom vedea, *haoma* era „plin de *xvarenah".* În ultimă analiză, *xvarenah* este reprezentat ca un fluid sacru, seminal, luminos şi de foc.

Deşi articulată sistematic doar în tratatele târzii, această concepţie este cu siguranţă mult mai veche. În textele gâthice şi avestice, *xvarenah* caracterizează remarcabil fiinţele divine. În *Yast,* tratat dedicat lui Mithra, se afirmă că din fruntea zeului „ţâşnesc flăcările focului care reprezintă acel *xvarenah* regal şi puternic"[253]. Un alt *Yast* (XIX. 10) arată că Ahura Mazda posedă *xvarenah* cu scopul de a „concepe toate creaturile"[254]; sau, cum spune *Denkart,* pentru a proteja Creaţia.[255] Deşi legat concret şi stăruitor de suveranitate, *xvarenah* nu este deţinut exclusiv de regi.[256] Fiecare fiinţă umană are un *xvarenah* propriu; şi, în final, renaşterea eshatologică *(frasa*), această lumină supranaturală îi va împodobi pe toţi: „Lumina mare ce iese din corp va străluci continuu deasupra pământului... Şi [această lumină] va fi veşmântul lor, strălucitor, nemuritor, fără bătrâneţe."[257]

Textele nu par să fie de acord cu sursa originară şi cu sălaşul permanent al lui *xvarenah.* Dar toate textele subliniază natura lui extraterestră. Ormazd[[258]] produce *xvarenah* din luminile infinite şi îl păstrează în foc şi apă.[259] Potrivit cărţii scrise în pahlavi, *Zatspram* (35.82), „sălaşul lui *xvarenah* este în focul Varhran", foc prin excelenţă regal.[260] Dar un text mult mai vechi (*Yast* VI. 1 ş. urm.) afirmă că „atunci când Soarele arde, zeii împart *xvarenah"*; această remarcă este importantă deoarece indică

---

252 Vezi textele cit. şi discutate de Mole, *Culte, mythe et cosmologie,* pp. 285 ş. urm.

253 *Yast* X.127; I. Gershevitch datează imnul în cea de-a doua parte a sec. al V-lea î.Cr.; vezi *The Avestan Hymn to Mithra,* Cambridge, Anglia, 1959, p. 3; cf. C. Gnoli, „Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli,* serie nouă, 12,1962, pp. 95-128, în special p. 99; J. Duchesne-Guillemin, „Le Xvarenah", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* 5,1963, pp. 19-31, în special pp. 22 ş. urm.

254 Cf. C. Gnoli, „Aspetto", p. 106. Despre *xvarenah,* vezi şi C. Gnoli, „Lichtsymbolik in Alt-Irana, *Antaios* 8,1967, pp. 528-549; R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroasthrianism,* Londra, 1961, pp. 150 ş. urm.

255 Vezi textele cit. de Mole, *Culte, mythe et cosmologie,* pp. 437 ş. urm.

256 Vezi *ibid.,* p. 467. Posibilitatea influenţelor mesopotamiene asupra concepţiei iraniene de suveranitate a fost recent discutată de o serie de oameni de ştiinţă; vezi *inter alia* G. Widengren, „The Sacral Kingship of Iran", *La Regalita Sacra,* Leiden, 1959, pp. 245-257; *id., Die Religionen Irans,* Stuttgart, 1965, pp. 151 ş. urm., 310 ş. urm., 342 ş. urm.; R.N. Frye, „The Charisma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* 4,1964, pp. 36-54; J. Gonda, „Some Riddles Connected with Royal Titles in Ancient Iran", *Cyrus Commemoration Volume* 1, 1969, pp. 29-46, în special p. 45; G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, pp. 1-27, în special pp. 20 ş. urm. Din punct de vedere morfologic, *xvarenah* poate fi comparat cu termenul mesopotamian *melannu*, „splendoare divină", caracteristică şi regilor; cf. Elena Cassis, *La Splendeur divine,* Paris şi Haga, 1968, în special pp. 65 ş. urm. („le *melannu* et la fonction royale"). Pentru idei similare în Egipt, Siria şi Grecia, vezi George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore şi Londra, 1973, pp. 32 ş. urm. Sursa probabilă a unor asemenea idei pare a fi concepţia arhaică şi universal răspândită a radiaţiei supranaturale a fiinţelor divine şi semidivine (vezi *inter alia* documente diferite precum *Hymn to Apollo*, pp. 440 ş. urm., *Hymn to Demeter*, pp. 275 ş. urm., şi *Bhagavad Gita* XI.12 ş. urm. etc.). Este la fel de probabil faptul că noţiunea tradiţională de „destin" derivă din credinţe similare cu aceea despre *xvarenah;* vezi Alessio Bombaci, „Qutlut Bolzun!", *Ural-Altaische Jahrbucher* 36, 1965, pp. 284-291; 37, 1966, pp. 13-43, în special 36, pp. 22 ş. urm.

257 *Zatspram*, trad. Mole, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 98; vezi şi p. 475.

258[?]Alt nume pentru Ahura Mazda – vezi mai sus *(n. ed.)*

259 *Denkart*, p 347, ed. şi trad. R.C. Zaehner, *Zurvan*, Oxford, 1955, pp. 359-371; cf. Mole, *Culte, mythe et cosmologie,* p. 436; vezi alte referinţe în Gnoli, „Aspetto", p. 103.

260 Vezi Duchesne-Guillemin, „Le *Xvarenah*", p. 26.

clar originea solară a fluidului sfânt. De fapt, etimologia propusă cu un secol în urmă lega termenul *xvarenah* de *hvar,* „soare”, şi astfel de sanscritul *svar*.[261] Pare un paradox faptul că alte texte afirmă că *xvarenah* sălăşluieşte în ape, şi în special în marea Vouru.kasa (vezi de exemplu *Yast* VIII). Se spune că zeiţa Anahită posedă o cantitate mare de *xvarenah*, şi că râul ei aduce acest lichid irizat din vârful muntelui Hukairya până în Marea Vouru.kasa.[262] Mai mult decât atât, *haoma* albă este reprezentată în textele pahlavi ca provenind din ape, şi este identificată cu Gokarn, copacul vieţii, situat în mijlocul Mării Vouru.kasa. Dar *haoma* albă este „plină de *xvarenah*”[263] şi totodată e un recipient de *xvarenah.* Aparentul paradox al unei substanţe de foc ce se află în apă nu prezintă nicio dificultate dacă avem în vedere că apele simbolizează posibilităţile infinite ale vieţii şi fertilităţii şi, totodată, sursa „nemuririi”.[264] Găsim o situaţie asemănătoare şi în cosmologia vedică: Agni este descris ca existând în Ape; iar Soma, deşi de origine celestă, este proclamată esenţa vieţii („sământă” prin excelenţă) şi cea care asigură nemurirea. Sământă oamenilor şi animalelor este prin urmare atât „de foc”, cât şi „lichidă”. Textele pahlavi confirmă relaţia structurală a lui *xvarenah* cu „sământă”.[265] În *Marea Bundahisn* 1.41 se afirmă că seminţele animalelor şi oamenilor sunt făcute din foc, în timp ce tot restul creaţiei era conceput dintr-un strop de apă.[266]

„Astfel”, conchide Gnoli, „sământă nu este pur şi simplu un echivalent al luminii; lichidul seminal nu este principiul luminos, splendoarea iradiantă; ci este substanţa ce conţine acest principiu şi, totodată, vehiculul ei.”[267] Toate valorile luminescente ale seminţei derivă din natura „creativă” a lui *xvarenah.* Într-adevăr, *xvarenah* nu este numai „sfânt” (divin, supraterestru), „puternic” (cel ce îi „face” cu adevărat pe regi şi pe eroi), „spiritual” (generează inteligenţă, consacră înţelepciune) şi „solar” (şi astfel „de foc” şi irizat); dar este şi „creativ”. Desigur, lumina este „cosmogonică” prin propriul ei mod de a fi. Nimic nu poate „*exista* cu adevărat” înainte de apariţia luminii. (în consecinţă, aşa cum vom vedea – p.134 –, anihilarea cosmică dorită de gnostici şi de maniheişti poate fi dobândită doar printr-un îndelung şi complicat proces de „extragere” a particulelor luminoase, dispersate în toată lumea, şi reabsorbirea lor în final într-o „înălţime” transcendentă, acosmică). Dar creativitatea principiului luminos este de la sine înţeleasă doar de un spirit alert. Cosmogonia şi, în general, crearea diferitelor forme de viaţă sunt concepute mitic ca procreare sau „lucrare” divină. Caracterul seminal al principiului luminos subliniază creativitatea, fertilitatea şi ontofaniile[268] inepuizabile ale luminii divine.

Maniheismul: Lumina întemniţată

---

261 În 1943, totuşi, H.W. Bailey, în studiul savant *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943, a propus altă etimologie: „lucrurile bune din viaţă”. Dar interpretarea lui Bailey a fost criticată argumentat de Duchesne-Guillemin („Le Xvarenah”, pp. 20 ş. urm.) şi de Gnoli („Aspetto”, p. 98).

262 Vezi textele cit. de Gnoli, „Aspetto”, pp. 100-102.

263 Pentru referinţele cele mai importante, vezi *ibid.*, p. 102.

264 Vezi Mircea Eliade, *Traite d’histoire des religions*,* Paris, 1949, pp. 173 ş. urm.; Gnoli, „Lichtsymbolik”, pp. 539 ş. urm.; *id.*, „Aspetto”, p. 102. [**Tratat de istorie a religiilor,* trad. Mariana Noica, ed. a II-a, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 (n. ed.).]

265 Cf. *Denkart,* p. 347 (în Zaehner, *Zurvan,* pp. 369-371); Gnoli, „Aspetto”, p. 103.

266 Zaehner, *Zurvan*, pp. 282-283; Gnoli, „Aspetto”, pp. 110-111: „Ritorna dunque ancora una volta la concezione germinale delle luce e del fuoco come strumento e forma dentro cui la creazione a poco a poco si articola, sostanza, infine, dello spermo umano ea animale, che, unica cosa di tutto il creato, non procede della goccia di acqua primordiale”** (p. 111). [***„Revine, aşadar, încă o dată concepţia germinală despre lumină şi foc ca instrument şi formă în care se articulează treptat creaţia, substanţă, în sfârşit, a seminţei umane şi animale, care, singura din întreaga creaţie, nu provine din picătura de apă primordiale”.* (Trad. Sorin Mărculescu.)]

267 Gnoli, „Aspetto”, p. 121.

268[?] Apariţiile existenţei *(n. ed.).*

Nu e nevoie să ne amintim miturile cosmogonice, antropogonice şi eshatologice complexe ale maniheismului.[269] Deşi a utilizat elemente iraniene şi mesopotamiene (mandeene), Mani şi-a creat propria mitologie de bază, cum au făcut atât de mulţi gnostici importanţi înainte şi după el, şi cum s-a aventurat să o facă chiar William Blake în secolul al XVIII-lea. Pe lângă aceasta, Mani a construit o mitologie în concordanţă cu *Zeitgeist*-ul contemporan, care pretindea o dramă patetică divină şi cosmică, lungă şi încâlcită, recurgând la emanaţii, reduplicări, omologii macro şi microcosmice ş.a.m.d. Episodul care ne interesează este cel al începuturilor dramei cosmice, în care o parte din lumina divină este captată de puterile întunericului.

Înţelegând că Prinţul întunericului (= Principiul Răului) este gata să atace tărâmul Luminii, Tatăl Măreţiei se hotărăşte să renunţe la confruntarea cu adversarul. El o „evocă”, adică o emană, pe Mama Luminii care, la rândul ei, concepe o nouă ipostază – Omul Primordial. Împreună cu cei cinci fii ai lui – care reprezintă de fapt propria fiinţă, o armură constând din cinci lumini –, Omul Primordial descinde la hotar; dar este cucerit de întuneric, iar fiii îi sunt devoraţi de demoni. Această înfrângere este începutul „amestecului” cosmic, dar este şi garanţia triumfului final al lui Dumnezeu (al Luminii). Pentru că acum întunericul (Materia) posedă particulele Luminii, iar Tatăl Măreţiei, pregătind eliberarea lor, pregăteşte în acelaşi timp victoria definitivă împotriva numericului. În a doua creaţie, Tatăl „evocă” Spiritul Viu care, venind la hotarul întunericului, îl ia de mână pe Omul Primordial şi îl ridică în Paradisul Luminii, sălaşul lui celest. Biruindu-i pe arhonii demonici, Spiritul Viu face din pieile lor cerurile, iar din carnea şi excrementele lor pământul. Totodată împlineşte o primă eliberare a Luminii, creând Soarele, Luna şi Stelele din acele părţi care nu suferiseră prea mult ca urmare a contactului lor cu întunericul.

În final, pentru a elibera particulele de Lumină rămase captive, Tatăl emană un al Treilea Mesager. Acest mesager construieşte o roată cosmică gigantică care, în prima parte a lunii, ridică particulele de Lumină eliberate către Lună într-o „coloană a gloriei”. În timpul celei de-a doua părţi a lunii, Lumina e îndreptată de la Lună către Soare şi, în final, către Paradisul Luminii. Dar au rămas particulele înghiţite de arhoni. Ca atare, al Treilea Mesager se arată bărbaţilor arhoni sub forma unei fecioare goale, frumoase şi radioase, şi apare ca un tânăr gol şi strălucitor în faţa femeilor arhone. Copleşiţi de dorinţă, bărbaţii elimină sperma şi, o dată cu sperma, particulele Luminii. Din seminţele căzute pe pământ răsar plante şi copaci. Femeile-demon rămase gravide avortează la vederea frumosului tânăr. Aruncaţi pe pământ, aceşti avortoni devorează mugurii copacilor, asimilând astfel particulele Luminii.[270]

Alarmat de tactica celui de-al Treilea Mesager, Materia, personificată în „Concupiscenţă”, decide să creeze o închisoare mai trainică pentru particulele divine rămase. Un bărbat-demon şi o femeie-demon, Asqualun şi Namrael, devorează toţi avortonii monstruoşi şi au apoi relaţii sexuale. Aşa s-au născut Adam şi Eva. După cum scrie Puech, „notre espece nait donc d’une suite d’actes repugnants de cannibalisme et de sexualite” (*Le Manicheisme*, p. 80). Dar cea mai mare cantitate de Lumină captivă rămasă se află acum în Adam. În consecinţă, Adam şi urmaşii lui devin subiectul central al mântuirii.

Nu vom aminti povestea mântuirii sale, modelată pe salvarea omului primordial. Dar, desigur, natura demonică a sexualităţii a fost consecinţa logică a acestui mit al

---

269 Toate faptele importante şi o bibliografie exhaustivă până în 1949 se găsesc în H.-Ch. Puech, *Le Manicheisme,* Paris, 1949; vezi si Geo Widengren, *Mani and Manichaeism,* Londra, 1965 – ed. orig. germ., 1961; pentru istoria interpretării ştiinţifice occidentale a maniheismului de la începuturile sec. al XIX-lea, vezi R. Manselli, *Veresia del male*, Neapole, 1963, pp. 10-27.

270 Vezi F. Cumont, *Recherches sur le Manicheisme: I. La Cosmogonie manicheenne d’apres Theodore bar Khoni,* Bruxelles, 1908, în special „La Seduction des Archontes”, pp. 54-68; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1907, pp. 76 ş. urm.; Puech, *Le Manicheisme*, pp. 79 ş. urm. şi 173 ş. urm. (notele 324 ş. urm.).

originii omului. Într-adevăr, relaţia sexuală şi în special procreaţia reprezintă răul, pentru că prelungesc captivitatea luminii în trupul urmaşului.[271] Pentru un maniheist, o viaţă perfectă înseamnă o serie neîntreruptă de purificări, adică de separări ale spiritului (luminii) de materie. Mântuirea corespunde separării definitive a luminii de materie, adică, în ultimă instanţă, sfârşitului lumii.

„Amestec" şi „separare"

Elementele iraniene sau chiar indo-iraniene ale mitului maniheist central au fost analizate cu precizie crescândă de oamenii de ştiinţă din ultimii o sută de ani. Importanţa religioasă a seminţei-lumină, teoria „amestecului" cosmic, conceperea celor „trei timpuri" (timpul de dinainte de atac, timpul prezent şi *eschaton*), „seducerea arhonilor" şi multe alte episoade îşi au antecedente sau paralele în religiile iraniene.[272] Ideologia „separării", mai precis voinţa de a pune capăt stării de „amestec" *(gumescin)* caracterizează religiile iraniene din cele mai vechi timpuri până la ortodoxia rigidă a sasanizilor. Într-un articol recent, Gnoli explică funcţia sacrificiului *(yasna)* la Zarathustra ca promovând, în ultimă instanţă, această „separare" soteriologică.[273] Prin practicarea corectă a acestui *yasna*, cel care face sacrificiul poate ajunge la starea *maga*, un fel de „transă activă" care îi conferă o putere *(xsathra)* cu caracter magic şi prin urmare o abilitate mistică de a vedea (*cisti*), o cunoaştere a realităţilor supranaturale inaccesibilă simţurilor trupeşti.[274] În această stare, cel ce face sacrificiul îşi „separă" esenţa spirituală *(menok)* de fiinţa corporală concretă *(gete)* şi se identifică cu Amesa-Spenta.[275] Mai mult decât atât, în starea *maga,* adică de „puritate", omul este „voinţă pură" *(axvapecak)* şi poate să-şi exercite „domnia" *(axvab)* pentru că a efectuat transformarea *(fraskart*), trecând din planul existenţei *gete*, aflată sub dominaţia sorţii (*baxt),* la cel al existenţei *menok* – al acţiunii libere *(kunisn).* Potrivit lui Gnoli, această concepţie se află la baza doctrinei mazdaice a liberului arbitru *(azatkam),* care afirmă că este posibil să te eliberezi din lanţurile lui Heimarmene şi să pătrunzi în regatul libertăţii.[276]

Dacă interpretarea dată de Gnoli termenului *yasna* este corectă, rezultă că Iranul cunoştea încă de la începuturile zoroastrismului o tehnică de separare „mistică" (adică atât extatică cât şi gnostică). Este inutil să subliniem diferenţa între această teologie *maga* şi doctrina şi practica maniheistă a „separării". Distincţia fundamentală se referă la originea, semnificaţia şi scopul creării vieţii cosmice şi existenţei omului. La Zarathustra, creaţia nu reprezenta lucrarea arhonilor demonici, ci a lui Ahura Mazda. Lumea a devenit coruptă abia ulterior; din acest motiv, „separarea" reprezintă prima îndatorire a fiecărui credincios.

Nu voi discuta aici problema atotcuprinzătoare a originii şi istoriei atâtor religii, filosofii, secte şi gnoze centrate pe ideea „separării" şi promiţând mijloacele de a o realiza. Este suficient să spun că aproximativ din secolul al VI-lea î.Cr. În India şi Iran,

---

271 Vezi Puech, *Le Manicheisme*, p. 88.

272 Vezi *inter alia* Widengren, *Mani and Manichaeism,* pp. 44 ş. urm., 54 ş. urm., 60 ş. urm.; *id., Die Religionen Irans,* Stuttgart, 1965, pp. 299 ş. urm.

273 „Lo stato ai «maga»" *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* 15,1965, pp. 105-117.

274 Acest *cisti* gathic, analog cu acel *citti* vedic, reprezintă „viziunea spirituală" (*menok-venisnih)* sau „viziunea animistă" *(jan-venisn)* discutată în textele pahlavi; cf. C. Gnoli, „Lo stato di «maga»", p. 106; *id,* „La gnosi iranica: Per una impostazione nuova del problema", în Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism*, pp. 281-290, în special p. 287.

275 Aceasta explică aspectul dublu, divin şi, în acelaşi timp, uman, al lui Amesa-Spenta în *gatha* şi textele pahlavi. Aceasta explică totodată noţiunea *maga* ca stare de „puritate" sau de „separare" (*apecakih*), opusă stării de „amestec" *(gumecakih, gumescin);* cf. C. Gnoli, „La gnosi iranica", p. 287.

276 Cf. „Lo stato di «maga»", pp. 114 ş. urm.; „La gnosi iranica", pp. 287 ş. urm.

şi din secolul al V-lea în lumea greco-orientală, o serie de metafizici, soteriologii şi tehnici mistice, străduindu-se să obţină o libertate absolută, înţelepciune sau mântuire, au înţeles „separarea” fie ca fază premergătoare, fie ca scop final (de exemplu samkya-yoga, budismul, zoroastrismul, orfismul şi, în epocile elenistică şi creştină timpurie, gnosticismul, ermetismul, alchimia etc.). Ideologia şi tehnicile „separării” au fost elaborate cu prisosinţă în special în cadrul gnosticismului. Şi aproape întotdeauna modelul mântuirii gnostice este formulat în termenii Luminii separate de întuneric.[277] Cu mici variaţii – deşi uneori semnificative –, toate textele gnostice prezintă o teologie mitologizată, o cosmogonie, o antropogonie şi o eshatologie similare sau echivalente celor maniheiste. Cel puţin câteva din cele mai importante secte gnostice precedă cronologic activitatea misionară a lui Mani. Gnosticismul şi maniheismul considerau că lumea a fost creată de forţele demonice, arhonii, sau de conducătorul lor, Demiurgul. Aceiaşi arhoni au creat mai târziu omul, pentru singurul motiv de a menţine captivă *pneuma,* „scânteia” divină căzută din ceruri. Pentru a-l „trezi” pe om şi a-i elibera *pneuma*, se spune că mesagerii coboară din lumea Luminii revelând-o pe salvatoarea *gnosis.* Mântuirea înseamnă, în esenţă, eliberarea acestui „om interior” divin şi celest şi revenirea lui pe tărâmul natal al Luminii.[278]

Fibioniţii: sanctificarea prin sămânţă

Prin posedarea de *gnosis, pneumatikoi* se consideră eliberaţi de condiţia umană, aflându-se dincolo de orice reguli sociale şi interdicţii etice – situaţie ce îşi are echivalenţe în alte părţi ale lumii, dar în special în India. Într-adevăr, libertatea gnosticilor de a practica ascetismul sau libertinajul sexual aminteşte de acele *rishi* upanişadice şi de yoghinii tantrici. Cea mai frapantă paralelă cu ritualurile sexuale Saiva şi tantrice discutate mai sus (pp. 124-128) este cu siguranţă oferită de secta gnostică a fibioniţilor. Principala noastră sursă este Epiphanius, care a frecventat în tinereţe întâlnirile fibioniţilor din Alexandria şi a citit multe din cărţile lor.[279] La întâlnirile lor, scrie Epiphanius, ei mănâncă copios, consumă came şi beau vin, chiar dacă sunt săraci. Mâncând astfel împreună şi, ca să zicem aşa, îndestulându-şi stomacul, din pricina surplusului de energie trec la excitaţii. Bărbatul, părăsindu-şi soţia, îi spune: „Ridică-te şi fă dragoste cu un frate” („împlineşte *agape* cu un frate”).

---

277 Desigur, în timpurile elenistice Lumina era echivalentul verbal şi iconografic tipic al lui Dumnezeu sau al fiinţelor divine, şi imagini similare au fost utilizate în iudaism şi în creştinismul timpuriu; vezi bibliografiile cit. În *M & A*, pp. 65 ş. urm. şi notele 86-95. Vezi şi F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetiscben Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiosen Sprache der hellenistischen Mystik*, 1962; C. Colpe, „Lichtsymbolik in alten Iran und antiken Judentums”, *Studium Generale* 18.2, 1965, pp. 118 ş. urm.

278 Citindu-l pe Jonas: „La scara întregii drame divine, acest proces este o parte a restaurării plenitudinii divinităţii înseşi, care se diminuase în timpurile precosmice prin pierderea unor părţi din substanţa divină. Doar prin acestea s-a implicat divinitatea în destinul lumii şi, pentru a le recupera, intervine mesagerul său în istoria cosmică” (Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, ed. a II-a adăugită, Boston, 1963, p. 45).

279 În *Panarion* 26.8.1, Epiphanius citează titlurile unor cărţi: *Questions of Mary, Revelations of Adam, Book of Noria, Gospel of Eve* etc.; cf. Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, *Vigilae Christianae*, vol. 2,1967, pp. 103-119, în special pp. 104 ş. urm. Jean Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d’Egypte,* 2 vol., Paris, 1958: vol. 1, p. 182, afirmă că *The Hypostasis of the Archons* din biblioteca Nag Hammadi (nr. 39, potrivit lui Doresse) este o prescurtare a *Book of Noria*. Sunt recunoscător lui Jonathan Smith pentru că mi-a atras atenţia asupra traducerii cărţii *Hypostasis of the Archons* de J. Leipoldt şi H.M. Schenke, *Koptisch-gnostiscbe Schriften aus den Papyrus Codices von Nag Hammadi*, 1960. Schenke neagă legătura acestei cărţi cu *Book of Noria*, dar cercetări mai recente au confirmat această legătură; vezi R.McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Londra, 1968, pp. 125 ş. urm.

Atunci nefericiţii se unesc, şi mi-e de fapt ruşine să povestesc lucrurile ruşinoase pe care le fac, ... totuşi nu-mi va fi ruşine să povestesc acele lucruri pe care ei nu se sfiesc să le facă, cu scopul de a produce oroare celor care află de practicile lor ruşinoase. După consumarea relaţiei cu pasiune adulterină, îşi înalţă blasfemia la cer. Femeia şi bărbatul iau lichidul emisiei bărbatului în mâini, se ridică în picioare, se uită la cer cu palmele mânjite de necurăţenie şi se roagă precum *stratiotikoi* sau *gnostikoi;* arată Tatălui Naturii a Toate-ce-există ceea ce au pe mâini, şi spun: „îţi oferim acest dar, trupul lui Cristos.” Apoi îşi mănâncă propria ruşine şi spun: „Acesta este trupul lui Cristos şi acesta e Sacrificiul de dragul căruia trupurile noastre suferă şi sunt constrânse să mărturisească suferinţa lui Cristos.” în mod asemănător la femeie: în timpul menstruaţiei, cei doi strâng sângele necurăţeniei femeii, îl mănâncă împreună şi spun: „Acesta este sângele lui Cristos.”[280]

Asemenea rituri ciudate şi nedemne au fost relatate de cosmologia şi teologia fibioniţilor. Conform concepţiei lor, Tatăl (sau Spiritul Primordial) a creat-o pe Barbelo (numită şi Prounikos), care locuia în al optulea cer. Barbelo i-a dat naştere lui Ialdabaoth (sau Sabaoth), creatorul lumii de dincolo. Ca urmare, tot ce era creat şi era în viaţă, şi în primul rând arhonii – conducătorii lumii de dincolo –, păstra o scânteie din puterea Barbelei. Dar când l-a auzit pe Ialdabaoth zicând: „Eu sunt Domnul şi nimeni altul!” (Isaia 45:5)[281], Barbelo a înţeles că facerea lumii fusese o eroare şi a început să plângă. Pentru a-şi redobândi cât mai mult din fosta putere, „a apărut în faţa arhonilor sub o înfăţişare atrăgătoare, i-a sedus şi, în timp ce ejaculau, le-a luat sperma ce conţinea puterea care îi aparţinuse la origine”[282]. Astfel, salvarea a fost aşteptată şi împlinită din perspectivă cosmică. Nicolaitanii declaraseră: „Adunăm *dynamis*-ul lui Prounikos din trupuri, din fluidele forţei procreatoare (*gone*) şi sângele menstrual.” (*Panarion* 25.3.2). Fibioniţii au mers şi mai departe: numeau *psyche* puterea ce se află în sângele menstrual şi în sperma pe care urmau să o strângă şi să o mănânce. „Şi prin tot ce mâncăm – legume sau carne sau pâine sau orice altceva – facem o favoare produselor creaţiei, pentru că din toate adunăm *psyche”* [...] Şi se spune că este aceeaşi *psyche* în animale şi fiare, peşti, şerpi, oameni, legume, copaci şi în ceea ce este creat. *(Panarion* 26.9.3-4.) Din acest motiv, procreaţia este greşeală şi crimă deopotrivă: o redivizează pe *psyche* şi îi prelungeşte şederea în lume.[283]

Se poate spune că obiectivul final al ritualurilor sexuale ale fibioniţilor erau, pe de o parte, accelerarea reintegrării fazei precosmogonice, adică a „sfârşitului lumii”, şi, pe de altă parte, apropierea de Dumnezeu prin „spermatizare” progresivă. Într-adevăr, nu numai faptul că sperma este consumată sacramental, dar, potrivit lui Epiphanius, când deveneau nestăpâniţi (extatici?) în timpul ceremoniilor, îşi ungeau mâinile şi trupurile

---

280 *Panarion* 26.17, pp. 1 ş. urm., trad. (puţin modificată) Benko, „The Libertine Gnostic Sect”, pp. 109-110. Textul a fost discutat de Leonhard Fendt, *Gnostische Mysterien: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes,* Munchen, 1922, pp. 3-29, şi de H. Leisengang, *La Gnose,* trad. Jean Gouillard, Paris, 1951, pp. 129-135; vezi şi Alfonso M. di Nola, *Parole segrette di Gesu*, Torino, 1964, pp. 87-90, cu bibliografii mai recente. Mai există şi alte referinţe la aceste practici ale fibioniţilor, cea mai importantă fiind *Pistis Sophia*, cap. 147, şi *The Second Book of Jeu*, cap. 43; cf. Benko, pp. 112-113. Astfel, secta a existat cu cel puţin un secol înainte ca Epiphanius să-şi consemneze relatarea. Unele relatări ale lui Epiphanius au fost confirmate de documentele bibliotecii Nag Hammadi; cf. Doresse, *Les Livres secrets*, vol. 1, p. 282. Vezi Benko, pp. 113 ş. urm., pentru alte secte gnostice practicând aberaţii sexuale similare. Fendt a subliniat (pp. 3-5) caracteristicile liturgice ale ceremoniilor orgiastice descrise de Epiphanius, iar Benko a argumentat convingător (pp. 114-119) presupoziţiile creştine. Totuşi, suntem mai puţin convinşi de ipoteza lui Fendt privind influenţele Zeiţei-Mame (pp. 8 ş. urm.).

281[?] Biblia, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 712 *(n. ed.).*

282 Benko, „The Libertine Gnostic Sect”, p. 117, rezumând *Panarion* 25.2, pp. 2 ş. urm.

283 *Ibid.* Se poate vedea cum mitul gnostic central poate fi valorificat diferit: cf. interpretarea maniheistă de mai sus, pp. 133-134.

cu propriile emisii şi „se rugau ca, prin această practică, să poată ajunge la o comunicare directă cu Dumnezeu”[284].

Leisegang a arătat că justificarea teologică poate fi găsită în Întâia Epistolă a lui Ioan (3:9): „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvârşeşte păcat; pentru că sămânţa lui Dumnezeu rămâne în acesta; şi nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu.”[285] Mai mult decât atât, conform doctrinei stoice a lui *logos spermatikos,* înţeles ca o *pneuma* de foc, sămânţa umană conţine o *pneuma* datorită căreia sufletul se formează în embrion.[286] Teoria stoică a fost consecinţa logică a localizării – de către Alcmaeon din Crotona – a seminţei în creier[287], adică în organul în care se presupune că se află sufletul, *psyche.* Onians arată că la Platon *psyche* este „sămânţă”, *sperma (Timaios* 73c), „sau este mai degrabă în « sămânţă » (91a), iar această « sămânţa » se află în craniu şi în şira spinării (*ibid.* 73 ş. urm.)... Ea respiră prin organul genital *(ibid.* 91b)... Că sămânţa a fost însăşi respiraţie sau a avut respiraţie *(pneuma*), iar faptul că procreaţia însăşi a fost o astfel de respiraţie sau suflare apare foarte explicit în Aristotel.”[288]

Revenind la fibioniţi, suntem încă insuficient de informaţi despre ritualurile şi credinţele lor pentru a face o comparaţie adecvată cu *maithuna* tantrică evocată de Abhinavagupta şi de ceremonialul Saiva pentru *kundagolaka.* Toate aceste sisteme par a avea în comun speranţa că unitatea spirituală primordială poate fi reconstituită prin beatitudine erotică şi consumarea seminţei şi a menstrelor. În toate cele trei sisteme, secreţiile genitale reprezintă două moduri divine ale fiinţei – zeul şi zeiţa; prin urmare, consumarea rituală sporeşte şi accelerează sanctificarea oficianţilor. Dar în toate aceste curente, omologarea originară divinitate – spirit – lumină-spermă se îmbină cu alte concepţii arhaice dar nu mai puţin revelante (de exemplu unitatea divină dublă, cu implicita ei importanţă religioasă acordată elementului feminin, androginizarea spirituală a oficiantului etc.).

O morfologie a fotismelor

Rezumând cele de mai sus, găsim următoarele idei predominante:

1. „Separarea” spiritului divin (lumina) de materie (întunericul demonic) este o temă dominantă în speculaţiile religioase şi filosofice şi în tehnicile mistice ale epocilor elenistă şi creştină timpurie, dar atestată înainte în Iran şi India.

2. Aproximativ în aceeaşi perioadă, ecuaţiile Dumnezeu (spirit) = lumină şi om primordial (spirit, *pneuma)* – lumină devin extrem de populare la gnostici, mandeeni[289], ermetici[290] şi maniheişti. Ambele ecuaţii par caracteristice *Zeitgeist*-ului elenistic şi contrastează cu orizonturile spirituale ale Greciei în epoca clasică, Vechiului Testament şi creştinismului.

---

284 *Panarion* 26.5, trad. Benko, „The Libertine Gnostic Sect”, p. 110.

285[?] Biblia, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 1387 *(n. ed.).*

286 Totodată, trebuie să avem în vedere că în trad. grecească a Vechiului Testament *pneuma* rătăcea peste ape; astfel, *pneuma hagion* era sperma divină, generatoarea vieţii; cf. Leisegang, *La Gnose*, p. 134, şi în special *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922, pp. 71-72, unde sunt discutate şi concepţiile medicale şi filosofice greceşti.

287 Vezi R.B. Onians, *The Origins of European Thought,* Cambridge, Anglia, 1951, p. 115.

288 *Ibid.,* pp. 119-120.

289 Vezi *inter alia* E.S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford, 1960, pp. 15, 23-24, 76-77 etc. Cf. Kurt Rudolph, „Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion”, *History of Religions* *, 1969, pp. 210-235.

290 Vezi de ex. A.D. Nock şi A.-J. Festugiere, ed., *Corpus hermeticum*, 4 vol., Paris, 1954: vol. 1, pp. 4, 6 etc.; cf. A.-J. Festugiere, *La Revelation d’Hermes Trismegiste,* 4 vol, Paris, 1949-1950, în special vol. 3, p. 106, vol. 4, pp. 241 ş. urm.

3. La gnostici[291] şi maniheişti, mântuirea este echivalentă cu colectarea, salvarea şi purtarea spre cer a scânteilor de lumină divină îngropate în materia vie şi, înainte de toate, în corpul omenesc.

4. Deşi cunoscută şi de alte secte gnostice[292], ecuaţia lumină divină = *pneuma* = sământă joacă un rol central numai la fibioniţi (şi la sectele legate de ei) şi maniheişti. Dar în timp ce, chiar pe baza acestei ecuaţii, maniheiştii dispreţuiau actul sexual şi exaltau un ascetism sever, fibioniţii ridicau în slăvi cele mai abjecte orgii sexuale şi practicau absorbţia sacramentală de *semen virile* şi fluide menstruale, având unica grijă de a evita sarcina. Orientări divergente similare – ascetismul sever, pe de o parte, şi ritualurile orgiastice, pe de alta – se găsesc în India din timpul Upanişadelor; iar în India, numai la sectele tantrice şi Şaiva există mărturii ale consumării ceremoniale de secreţii genitale (vezi mai sus, pp. 124-128).

5. Experienţele extatice ale luminilor multicolore în timpul *maithunei* sunt pomenite de câţiva autori tantrici (vezi pp. 124-126). Tucci presupune că sunt influenţe maniheiste; dar experienţe fotice[[293]] asemănătoare care presupun culori diferite aflate într-o ordine anume sunt frecvente în timpul meditaţiilor yoghine (vezi mai sus, p. 121). Ele sunt cunoscute şi în yoga şi în alchimia daoiste, iar în Tibet se spune că sunt experimentate în timpul agoniei şi imediat după moarte (vezi mai sus, p. 126).

6. Fotismele rezultate din uniunea sexuală şi, în genere, experienţele diverselor culori „mistice” nu sunt amintite în documentele gnostice disponibile; singura aluzie importantă pe care o cunosc este călătoria extatică descrisă în *Parafraza lui Shem* (nr. 27 în biblioteca descoperită la Chenoboskion). Pomenind viziunile ascensiunii sale extatice, Shem vorbeşte despre norii multicolori prin care a trecut: „Astfel, norul Pneuma este ca un berii sacru; norul Hymen este ca un smarald strălucitor; norul Tăcerii este ca o amarantă încântătoare; iar norul lui Mesotes este ca un hiacint pur.”[294]

Experienţa extatică a luminilor multicolore va juca un rol important în misticismul islamic, în special ismailic, ale cărui relaţii cu gnoza elenistică şi tradiţiile iraniene au fost evidenţiate convingător de Henry Corbin.[295] Experienţe fotice au fost atestate la comunităţile Sufi din timpuri străvechi.[296] Oricum, abia la Najmoddân Kobrâ (1220) viziunile luminilor colorate au început să fie descrise şi interpretate sistematic ca momente specifice într-un itinerar extatic. Este suficient să citim pasajele din importanta operă a lui Najmoddân Kobrâ, *Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl* (*= Les Eclosions de la beaute et les parfums de la Majeste*), tradusă şi interpretată strălucit de Corbin[297], pentru a ne da seama că ne confruntăm cu o nouă şi grandioasă reevaluare a

---

291 Vezi *Psitis Sophia*, cit. şi discutată de Leisegang, *La Gnose*, pp. 242 ş. urm.; cf. Doresse, *The Secret Books*, pp. 66 ş. urm.

292 Ecuaţia lumină = spermă a fost cunoscută şi de setieni; vezi Hippolytus, *Elenchos* V.XIX, pp. 13-15. Cf. Irenaeus *Against Heresies* I.VII.2 (Harvey, vol. 1, p. 118) apropo de Mark, fondatorul sectei marcosiene, care i-a propus unei femei să-l accepte ca partener sexual, ca „sământă a luminii”; text cit. şi discutat de E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 6, p. 103.

293[?] Luminoase *(n. ed.).*

294 Cf. Doresse, *The Secret Books*, p. 146.

295 Din vasta operă a lui Henry Corbin am putea cita următoarele: *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. Williard R. Trask, New York, 1960; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trad. Ralph Manheim, New York, 1969; „Terre celeste et Corps de Resurrection d'apres quelques traditions iraniennes”, *Eranos-Jahrbuch* 23, 1953, pp. 151-250; „Physiologie de rhomme de lumiere dans le soufisme iranien”, *Ombre et lumiere*, Paris şi Bruxelles, 1961, pp. 135-257. Desigur, teologia islamică a luminii are o sursă şi o justificare coranică; cf. *Koran* XXIV.35: „Dumnezeu este Lumina Cerului şi a Pământului... Lumină peste Lumină etc.”; vezi G.-C. Anawati şi Louis Gardet, *Mystique musulmane,* Paris, 1961, pp. 56 ş. urm.

296 Sohrawardi discută cele 15 categorii de fotisme experimentate de mistici; vezi H. Corbin, „Physiologie de Phomme de lumiere”, p. 186 şi nota 62.

297 Vezi *ibid.*, pp. 186 ş. urm. Despre „Lumina Verde”, *ibid,* pp. 199 ş. urm.; despre „Lumina întunecată”, *ibid.,* pp. 228 ş. urm.

cunoscutei experienţe a luminilor mistice multicolore. Dar, în măsura în care pot judeca documentele prezentate şi discutate de Corbin, valoarea „seminală” a Luminii pare să fi fost ignorată, deşi temele cosmogonice şi cosmologice sunt încă prezente.[298]

Un exemplu sud-american: „Tatăl-Soare”,
simbolismul sexual fotic şi viziunile halucinatorii

O paralelă surprinzătoare la unele teologii ale luminii discutate mai sus se găseşte la populaţia Desana, un trib mic care vorbeşte limba tucano şi trăieşte în păduri ecuatoriale, pe malurile râului Vaupes din Amazonia columbiană. Au un nivel cultural destul de arhaic, desconsideră pescuitul şi horticultura şi proslăvesc vânatul. Întrucât am discutat în altă parte[299] ansamblul ideilor şi instituţiilor lor religioase, voi limita însemnările de faţă la analiza rolului cultic jucat de eternul „Tată-Soare” şi la sfera creativităţii sale.

Din lumina galbenă-aurie a Tatălui-Soare a emanat întreaga creaţie. Soarele-Creator nu este de fapt identic cu astrul de pe cer, ci mai degrabă principiul creator ce continuă să existe ca atare şi care, deşi invizibil, poate fi cunoscut prin influenţa benefică ce emană din el. O dată încheiată activitatea creativă, Soarele s-a retras în *Axpikon-dia* – zona paradisiacă subterană. El ne-a trimis, totuşi, ca reprezentant astrul pe care îl vedem pe bolta cerească şi prin care continuă să-şi exercite puterea oferind lumină, căldură, protecţie şi în special fertilitate.[300] Energia Soarelui este răspândită prin lumina caldă şi aurie, având caracter de sământă.[301] Toate figurile divine au fost create de Tatăl-Soare pentru a-şi proteja creaţia. Aceşti intermediari sunt reprezentanţii Soarelui. În ultimă instanţă, toate energiile cosmice, viaţa universală şi întreaga fertilitate sunt dependente de Tatăl-Soare.[302]

Potrivit unui mit recent publicat de Reichel-Dolmatoff[303], omenirea a fost creată din stropi de sământă căzuţi din razele solare. Tatăl-Soare a ordonat, unui anumit personaj mitic, Pamuri-maxe, să-i conducă pe strămoşii triburilor de pe râul Vaupes spre teritoriile în care locuiesc astăzi. Călătoria s-a făcut într-o canoe uriaşă, care era totodată un şarpe gigantic. Simbolismul sexual implicat de acesta este confirmat de etimologia numelui Pamuri, cuvânt ce sugerează un falus care ejaculează – adică Tatăl-Soare care trimite un nou creator să populeze pământul.[304]

Sexul este sursa vieţii, dar poate aduce şi moarte, haos şi distrugere. Tatăl-Soare şi-a violat fiica; ea a murit ulterior, dar el a înviat-o afumând-o cu tutun.[305] Această crimă incestuoasă a fost urmată de o perioadă de haos, o perioadă în care animalele sălbatice şi demonii apăreau în număr mare şi puneau în pericol însăşi viaţa lumii. Dar

---

298 O situaţie oarecum similară pare să fi caracterizat experienţele luminii în misticismul creştin medieval şi în alchimie. Vezi Ernst Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwek,* Stuttgart, 1969, în special pp. 94 ş. urm., 326 ş. urm.; cf. C.G.Jung, *Psychology and Alchemy,* trad. R.F.C. Huli, ed. a II-a, Princeton, N.J., 1968; *id., Alchemical Studies,* trad. R.F.C. Huli, Princeton, N.J., 1967, *s.v.* „Lumina”.

299 Vezi Mircea Eliade, „South American High Gods, Part II”, *History of Religions* 10.3, February 1971, pp. 234-266, în special pp. 251-259 şi bibliografia cit. la nota 83. Sursa principală este G. Reichel-Dolmatoff, *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupes,* Bogota, 1968, trad. engl. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians,* Chicago, 1971.

300 Reichel-Dolmatoff, *Desana,* pp. 31 .ş. urm.

301 *Ibid.*, p. 72.

302 *Ibid.*, p. 58; cf. şi p. 33.

303 Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: *Banisteriopsis Caapi”, Revista de la Academia Columbiarta de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales* 13.51, Bogota, 1969; pp. 327-345, în special p. 330.

304 Vezi G. Reichel-Dolmatoff, *Desana,* p. 18, pentru mitul călătoriei; cf. pp. 40 ş. urm.

305 *Ibid.,* p. 20. Desigur, mitul explică originea menstruaţiei şi fumigaţia rituală în timpul menstruaţiei fetelor.

creatorul a restabilit ordinea clamând interdicţia incestului; el a dat astfel prima şi cea mai importantă regulă socioetică.[306]

Tribul Desana crede că sufletul este un element luminos având o luminozitate proprie oferită de Soare la naşterea fiecărei fiinţe umane. Când sufletul este foarte ameninţat de forţe magice, sunt evocate trei categorii de lumină solară pentru a-l întări. Cea de-a doua lumină este albă şi este asociată puterilor seminale ale Soarelui. Luminozitatea internă a sufletului este vizibilă numai de către iniţiaţi, adică de şamani *(paye*) şi preoţi *(kumu).*[307]

Sufletul unui *paye* este comparat cu un foc a cărui lumină pătrunde întunericul şi face ca totul să fie vizibil; este imaginat ca o flacără ce emite o lumină aurie puternică, asemănătoare cu cea a Soarelui. Un *paye* nu are putere fără cunoaşterea dată de lumină, pentru că „el este o parte a luminii Soarelui”. Precum lumina solară, lumina sufletului şamanului este galbenă-aurie; cu alte cuvinte, „reprezintă virtuţile fertilizatoare ale Soarelui”[308]. Fiecare *paye* poartă la gât un cilindru făcut din cuarţ galben sau alb, numit „falusul Soarelui”. Mai mult decât atât, orice cuarţ sau cristal reprezintă un *semen virile*.[309] Se spune că preotul *(kumu)* este un personaj mai luminos decât un *paye*. El emite o cantitate mare de lumină interioară, o flacără strălucitoare – invizibilă neiniţiaţilor – cu ajutorul căreia descoperă gândurile tuturor.[310]

Astfel, pentru membrii Desana (fapt valabil pentru toate triburile Tucano din zona râului Vaupes), Tatăl-Soare reprezintă nu doar marele zeu creator, ci şi *fons et origo*[311] ale întregii sacralităţi din univers. Aşadar, există o legătură intimă între lumina solară, creativitate şi sex. Toate ideile, personajele şi activităţile religioase au şi semnificaţie sexuală. Raţiunea acestui pansexualism hierofanic[312] poate fi căutată în identificarea luminii şi căldurii solare cu originea şi perpetuarea vieţii umane şi cosmice. Tatăl-Soare este unul şi acelaşi cu temelia fiinţei: atât activitatea lui cosmică, cât şi cea spirituală este o consecinţă a plenitudinii lui ontologice. El creează prin emanare, iar acest tip de cosmogonie şi teogonie este totodată modelul exemplar al activităţii spirituale proprii omului. Tatăl-Soare rămâne invizibil, deşi lumina solară este sursa vieţii şi înţelepciunii; în mod asemănător, lumina interioară a preotului şi a şamanului nu poate fi văzută, dar poate fi percepută în şi prin rezultatele ei.

În măsura în care lumina soarelui este concepută ca *semen virile* divin şi procreativ, este de înţeles că viziunile irizate extatice provocate de planta halucinogenă *yage* au fost comparate cu un act sexual. Tucanii pretind că în timpul copulării bărbatul „se sufocă” şi „are viziuni”.[313] Conform unui alt mit, Femeia-*yage* este fecundată prin ochi. De fapt, echivalenţa ochi = vagin este familiară tucanilor. Verbul „a fertiliza” derivă din rădăcinile „a vedea” şi „a depune”.[314]

Băutul ceremonial de *yage* se petrece de trei sau patru ori pe an. Aceste date sunt hotărâte de preot (kumu) care anunţă la sărbători sau reuniuni când se bea *yage.* Numai bărbaţilor având peste 30 de ani li se permite să participe. Femeile sunt de faţă şi îi încurajează pe oficianţi cu cântece;[315] la rândul lor, râd dispreţuitor ori de câte ori

---

306 *Ibid.*, p. 42.

307 *Ibid.,* p. 46.

308 *Ibid.*, p. 98.

309 *Ibid.*, pp. 99-100.

310 *Ibid.,* pp. 105 ş. urm.

311[?] Izvor şi origine [lat.] *(n. ed.).*

312[?] Care presupune o iniţiere prealabilă în mistere *(n. ed.).*

313 G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural”, p. 331.

314 *Ibid.*

315 Femeile cântă: „Beba, beba! Para eso hemos nacido! Beba, beba! Porque es de nuestro oficio. Bebiendo conozca todas las tradiciones de sus padres. Bebiendo tendran valor. Nosotras les ayudamos!”* (G. Reichel-Dolmatoff, *Desana,* p. 132). [**„Bea, bea! De-asta ne-am născut! Bea, bea! Căci asta ne e îndeletnicirea. Bând, cunoaşte toate tradiţiile părinţilor. Bând, vor prinde curaj. Noi îi ajutăm!”* (Trad. Sorin Mărculescu.)]

unul din bărbaţii mai tineri, cuprins de greaţă, părăseşte în grabă coliba. Mitul originii cultului spune că Femeia-*yage* supranaturală a dat naştere unui copil care avea „forma luminii: era om, şi totuşi era Lumină; era *yage"*[316]*.*

Înainte şi după băutul de *yage* sunt recitate ceremonios mitul cosmogonic şi genealogiile tribale mitice. Rolul preotului *(kumu)* este predominant, pentru că el explică participanţilor viziunile pe care aceştia le experimentează. Chiar de la început, participantul simte bătând un vânt puternic; *kumu* îi spune că urcă spre Calea Lactee. Apoi coboară spre *Axpikon-dia,* paradisul subteran, unde vede şi mai multe lumini aurii puternice, până când are impresia unei ploi de corpuri luminoase. Cea de-a doua fază începe o dată cu sosirea în paradisul subteran, când percepe forme multiple multicolore; *kumu* îl lămureşte că acestea sunt diferite fiinţe divine şi fiicele Soarelui.

Băutul de *yage* este exprimat printr-un verb care înseamnă „bea şi vezia, şi este interpretat ca *regressus*[317] în pântecele cosmic, adică în momentul primordial când Tatăl-Soare şi-a început creaţia. De fapt, viziunile recapitulează teogonia şi cosmogonia: participanţii văd cum Tatăl-Soare a creat fiinţele divine, lumea şi omul, şi cum au fost înfiinţate cultura tribală, instituţiile sociale şi normele etice. Scopul ceremoniei *yage* este întărirea credinţei religioase; într-adevăr, participantul poate *vedea* că teogonia şi cosmogonia tribale sunt *adevărate*. În afară de aceasta, viziunile permit contactul personal cu fiinţele supranaturale, contact interpretat în termeni sexuali. Un băştinaş educat de misionari explică: „Băutul de *yage* este un coit spiritual; este o comuniune spirituală – cum spun preoţii."[318] Pe de altă parte, se mai spune că cineva care bea *yage* „moare"[319], deoarece întoarcerea în pântecele cosmic este echivalentă cu moartea.

Nu e aici locul să discut relaţiile dintre experienţele halucinatorii şi teologia şi mitologia tucanilor.[320] Preotul *(kumu)* care transmite semnificaţia tradiţională a viziunilor generaţiilor mai tinere joacă un rol decisiv. Dar fundamentul întregului sistem religios este *theologoumenon*-ul Tatălui-Soare şi, în consecinţă, congenitalitatea luminii, spiritului şi seminţei. Dacă tot ce există, trăieşte şi procreează *este* o emanaţie a Soarelui, şi dacă „spiritualitatea" (inteligenţa, înţelepciunea, clarviziunea etc.) iau parte la natura luminii solare, urmează că fiecare act religios are, în acelaşi timp, semnificaţie „seminală" şi „vizionară". Conotaţiile sexuale ale experienţelor luminii şi viziunile halucinatorii par consecinţa logică a unei teologii solare coerente. Într-adevăr, în pofida simbolismului sexual predominant, băutul ceremonial de *yage* nu are un aspect orgiastic. Experienţa halucinatorie este valorificată în special pentru natura ei extatică şi luminoasă; semnificaţiile erotice derivă din teologia solară, adică din faptul că *Tatăl-Soare* a zămislit totul şi că, prin urmare, lumina solară *este* „seminală".

Exemplul tribului Desana ilustrează admirabil cum un anumit tip de religie solară poate să valorifice experienţele luminii şi să integreze viziunile halucinatorii în structurile unui univers extatic. Câteva echivalenţe folosite de membrii Desana (de exemplu lumină = spermă) amintesc una din expresiile mediteraneene şi orientale. Dar

---

316 G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural", p. 331. În fiecare plantă yage, membrii tribului Desana disting ramuri sau segmente multicolore (verde, roşu, alb) pe care le corelează cu acea culoare văzută în timpul viziunilor halucinatorii *(ibid.,* p. 332). Vezi şi Michael J. Harner, „Common Themes in South American *Yage* Experiences", *Hallucinogens and Shamanism,* ed. Michael J. Harner, New York, 1973, pp. 155-175; Claudio Narango, „Psychological Aspects of the *Yage", ibid.,* pp. 176-190.

317[?] Reîntoarcere [lat.] *(n. ed.).*

318 G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural", p. 336.

319 *Ibid.,* p. 335; cf. *Desana,* p. 132.

320 Până în prezent nu există o monografie bună asupra mitologiei plantelor halucinogene din toată lumea, mai precis una care să consemneze toate miturile originii acestor plante, personificările lor mitologice, valorificările religioase ale viziunilor halucinatorii etc. Vezi Marlene Dobkin del Rios, „The Non-Western Use of Hallucinatory Agents", *Drug Use in America: Problem in Perspective,* Washington, D.C., 1973, vol. l, pp. 1179-1235.

acest exemplu sud-american are şi meritul de a ne atrage atenţia asupra numărului insuficient de documente din zonele mediteraneene şi orientale. De fapt, comparate cu teologia, mitologia şi ritualul halucinogenic bine articulate ale tribului Desana, chiar cele mai bune texte tantrice şi gnostice par aproximative şi incomplete.[321]

În fine, exemplul tribului Desana ne arată în ce sens şi în ce măsură experienţele extatice – halucinatorii sau nu – pot să îmbogăţească şi să restructureze un sistem religios tradiţional. Se pare că seria de echivalenţe lumină – spirit – sămânţă – zeu etc. rămâne „deschisă"; altfel spus, principalele experienţe fotice originare sunt susceptibile de a primi noi semnificaţii. În plus, se pare că inducerea fotismelor nu este limitată la un singur agent; vezi pentru agenţi următoarele: ascetismul extrem, sau actul sexual, sau practicile contemplative yoghine şi de alte feluri; exploziile spontane fotice; tehnicile eroice urmărind producerea „căldurii magice"; meditaţia sistematică asupra focului, luminii solare şi creativităţii; viziunile extatice şi halucinogene ş.a. În ultimă analiză, este importantă semnificaţia religioasă dată experienţelor luminii interioare. Cu alte cuvinte, „originea" fotismelor care au *semnificaţie religioasă* nu trebuie căutată în „cauzele naturale" ale fosfenelor[322] sau în *experimentarea* unor astfel de fosfene induse spontan sau artificial. Aceasta pentru simplul motiv că, aşa cum au dovedit-o din plin studiile recente[323], (1) fosfenele de diferite forme şi culori sunt universal cunoscute şi (2) aceste fosfene pot fi induse prin mijloace variate, de la simpla apăsare fizică a pleoapelor la cele mai rafinate tehnici de meditaţie. Ceea ce interesează pe un istoric al religiilor şi, de fapt, pe un istoric *tout court*, sunt nenumăratele valorificări ale experienţelor luminii, adică ale *creativităţii* minţii omului.

---

321 Dar trebuie să adăugăm că lumea spirituală a tribului Desana reprezintă o descoperire destul de recentă a etnologiei sud-americane şi, mai mult decât atât, o descoperire obţinută printr-un accident deosebit de norocos; aproape tot ce ştim despre sistemul lor teologic se datorează întâlnirii întâmplătoare dintre Reichel-Dolmatoff şi un raportor Desana inteligent. Este suficient să comparăm ce ştiam înainte de publicarea cărţii lui Reichel-Dolmatoff cu ce ştim în prezent pentru a ne da seama de saltul pe care l-a făcut această descoperire. Este puţin probabil ca o descoperire similară cu privire la sistemele gnostice şi tantrice să mai aibă loc.

322[?] Senzaţii de lumină produse prin stimularea mecanică a retinei *(n. ed.).*

323 Vezi *inter alia* Max Knoll, „Die Welt der inneren Lichterscheinungen", *Eranos-Jahrbuch* 35,1965, pp. 361-397, cu 42 ilustraţii; vezi şi notele şi bibliografiile, pp. 393-396. Pentru investigarea psihologică a fenomenelor fotice, vezi J. H. Schultz, *Das autogene Training*, Stuttgart, 1964, pp. 232 ş. urm., 357. Vezi şi Gerald Oster, „Phosphenes", *Scientific American* 222, February 1970, pp. 82-87.

INDEX